

**Coopération, partenariat et respect mutuel entre le Québec
et les Cris d'*Eeyou Istchee*.
Problématique d'une entente de nation à nation**

Catherine Lemieux

Mémoire

présenté

au

Département de Sociologie et d'anthropologie

**comme exigence partielle au grade de
maîtrise ès Arts (Anthropologie sociale et culturelle)
Université Concordia
Montréal, Québec, Canada**

décembre 2007

© Catherine Lemieux, 2007



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-40840-7

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-40840-7

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

RÉSUMÉ

Coopération, partenariat et respect mutuel entre le Québec et les Cris d'Eeyou Istchee Problématique d'une entente de nation à nation

Catherine Lemieux

En février 2002, le Québec et les Cris de la Baie-James ont signé un accord nommé la *Paix des Braves*. Cet accord de « nation à nation » encourage « la coopération, le partenariat et le respect mutuel » entre les deux parties. Ce mémoire examine ces nouvelles relations. Il s'inspire des théories postcoloniales pour critiquer le colonialisme bureaucratique dans les programmes « modernes » de « développement communautaire et économique ». Il analyse par ailleurs, selon les théories constructivistes et interprétatives, la liberté des sujets autochtones dans ces processus. Une analyse de discours a été effectuée pour comprendre les divergences fondamentales qui nuisent à la communication interculturelle entre le Québec et les Cris. Cette analyse a été faite d'une part selon les récits des Cris consultés au cours de l'enquête de terrain effectuée auprès des Cris de Chisasibi à l'été 2006. D'autre part, des documents historiques, juridiques, journalistiques et électroniques ont été analysés pour comprendre les perceptions du Québec, d'Hydro-Québec et des leaders cris sur l'entente. L'analyse est donc locale et globale, structurale et individuelle, sociétale et culturelle. La conclusion témoigne des difficultés de la coexistence négociée lorsque les ontologies distinctes entre groupes sont incomprises. La critique porte sur le système politique libéral actuel. L'égalité des minorités promue par le cosmopolitisme est un mythe et n'aide en rien la solidarité entre des nations distinctes. Les universalismes du libéralisme sont par contre remis en question par les coalitions de groupes aux intérêts communs et aux objectifs diversifiés.

REMERCIEMENTS

Je n'exprimerai jamais assez ma gratitude aux gens de l'administration crie de Chisasibi qui ont consenti à ce que je puisse faire mon terrain ethnographique avec leur communauté. Les trois mois que j'ai passés au sein des terres d'*Eeyou Istchee* resteront à jamais gravés dans ma mémoire.

Je tiens également à remercier toutes les personnes qui m'ont apporté leur aide pour l'écriture de ce mémoire. J'aimerais tout d'abord remercier Madame Sally Cole, ma directrice de mémoire. Elle a accepté de me superviser dans les derniers mois de la rédaction ce qui, je le conçois, était une tâche plutôt ardue. La restructuration des chapitres, les suggestions de lectures supplémentaires telles que les livres de Tsing (2005) et de Vizenor (1999) n'ont été que bénéfiques. Elle m'a encouragée à poursuivre la réflexion en m'initiant à des concepts anthropologiques contemporains qui m'étaient inconnus. Je suis très reconnaissante envers Madame Cole car elle a été d'une grande aide pendant ces derniers mois. Elle a fait preuve de disponibilité et elle a su partager ses connaissances et ses expériences avec moi lors de nos nombreuses discussions. Je veux également dire un grand merci à Madame Sylvie Poirier. Je considère Madame Poirier comme ma marraine de l'anthropologie puisqu'elle a contribué à la base de ma formation d'anthropologue à l'Université Laval. Cette recherche n'aurait pas pu prendre toute sa forme et sa signification sans son intervention. Ses conseils m'ont permis de prendre connaissance d'une littérature anthropologique très riche sur le plan de l'analyse. J'ai ainsi pu faire le pont entre la littérature anthropologique classique et la littérature anthropologique contemporaine. Les pistes de recherche qu'elle m'a suggérées m'ont

permis de corroborer les observations faites sur le terrain et de valider ainsi mon analyse. Je remercie aussi Monsieur Bill Reimer pour sa patience et sa générosité. Le travail pour le projet de la Nouvelle Économie Rurale, dirigé par Monsieur Reimer, que j'ai effectué en parallèle de l'écriture de ce mémoire, m'a permis de poursuivre la réflexion notamment sur le plan de l'économie. Monsieur Reimer m'a également encouragée à présenter mes recherches à la conférence de la Fondation canadienne pour la revitalisation rurale tenue à Vermilion en Alberta, en octobre 2007. À cette occasion, j'ai pu rencontrer quelques chercheurs intéressés par les questions autochtones, ce qui a stimulé mes intérêts de recherche. Enfin, je remercie Monsieur Dominique Legros pour son aide. Ses suggestions de lectures ont été d'une grande ressource et son support à l'obtention d'une bourse du Programme de formation scientifique dans le nord a été bien apprécié. Ses corrections de style m'ont, par ailleurs, incitée à améliorer la qualité de mon français.

Je dois un merci très spécial à mes parents et à mon fiancé qui m'ont soutenue moralement et qui ont lu à maintes reprises les lignes de ce mémoire. Leurs commentaires, leurs suggestions et leurs propos ont été des plus stimulants. Ils m'ont permis de continuer à croire en mes capacités dans les moments les plus difficiles.

À vous tous, je suis très reconnaissante.

DÉDICACES

Wachiya, gens de Chisasibi,

Je vous remercie tous de m'avoir si chaleureusement accueillie. Vous m'avez fait découvrir votre histoire, votre culture et votre pays. J'espère de tout cœur pouvoir entretenir les liens d'amitié qui se sont forgés au fil du temps et j'ai écrit ce mémoire pour vous rendre hommage.

Les pages qui suivent ne prétendent pas dresser une image complète et parfaite des luttes sociopolitiques qui ont façonné votre histoire. Elles tendent plutôt à broser un portrait des relations difficiles entre le gouvernement du Québec et votre peuple, les Cris d'*Eeyou Istchee*. Je n'ai pas la présomption d'avoir saisi toute la complexité des composantes de la problématique abordée car une année de préparation et trois mois d'enquête de terrain ne suffisent pas pour découvrir toute la richesse d'un peuple.

Je remercie certains d'entre vous pour votre grande sagesse et la spiritualité que vous avez su m'enseigner. Aujourd'hui, j'espère que nous rassemblerons nos efforts pour arriver à concrétiser de véritables échanges équitables entre nos deux nations.

Chin is kun din, merci de cet honneur.

TABLE DES MATIÈRES

Liste des illustrations.....	ix
Liste des abréviations	x
Poème cri	xi
INTRODUCTION	1
Objectifs anthropologiques.....	2
Organisation des chapitres.....	7
Pourquoi cette ethnographie?	11
CHAPITRE 1 – Réflexion anthropologique sur des acteurs socioculturels cris	14
1.1 Analyse discursive et théorie foucaldienne	15
1.2 Postmodernisme et anthropologie : une critique postcoloniale.....	16
1.3 Approches interprétatives et constructivistes	19
1.4 Choix conceptuels	22
1.4.1 Modernité et contemporanéité	22
1.4.2 Développement et capitalisme	25
1.4.3 Autochtonie : un concept collectif.....	28
1.4.4 Culture : un phénomène réel et vivant	30
1.4.5 Mondialisation : au singulier ou au pluriel?	31
1.4.6 Cosmopolitisme et libéralisme.....	31
1.4.7 Autonomie et autodétermination des peuples	33
1.5 Apports disciplinaires et ethnographiques.....	35
CHAPITRE 2 – Terrain ethnographique : un construit historique et méthodologique	38
2.1 Revue de littérature ethnographique sur les Cris de la Baie-James.....	40
2.2 Histoire des Cris de la Baie-James et de leur territoire	50
2.2.1 Contexte précédant le développement hydroélectrique de la Baie-James	50
2.2.2 Traité de la CBJNQ et bouleversements circonstanciels	57
2.2.3 Épisode de Grande Baleine.....	67
2.3 Méthodologie et terrain ethnographique	71
2.4 Analyse des données	74
2.5 Éthique.....	78
2.6 Limites et biais de recherche	79
CHAPITRE 3 – Contexte historique de la Paix des Braves.....	81
3.1 Contexte politique et économique précédant la signature de la <i>Paix des Braves</i>	83
3.1.1 Rappel historique des relations politiques entre le Québec et le Canada.....	83
3.1.3 Revendications autochtones.....	92
3.1.3.1 Revendications nationales	93
3.1.3.2 Revendications des Cris à l'international.....	97
3.2 Signature de la <i>Paix des Braves</i>	102
3.2.1 Points clés de l'accord	103
3.2.2 Enjeux du détournement de la rivière Rupert	112

3.2.3	Survol des objectifs à atteindre selon Hydro-Québec, Québec et les Cris.....	118
CHAPITRE 4 – Attentes et espoirs divergents suscités par la nouvelle entente		124
4.1	Signature de la <i>Paix des Braves</i> : une nouvelle ère d'harmonie?.....	126
4.1.1	Critique des évaluations d'impacts environnementaux et sociaux	127
4.1.2	Opinions diverses des Cris sur l'entente	135
4.2	Quelques visions crie de la coopération, du partenariat et du respect mutuel entre nations	139
4.2.1	Autonomie et autodétermination : significations pour des Cris.....	142
4.2.1.1	Solutions administratives conflictuelles	151
4.2.1.1.1	Modes de gouvernance dialogiques	151
4.2.1.1.2	Systèmes institutionnels cris	155
4.2.2	Système d'auto-gouvernance crie	162
4.3	Solutions de rechange au détournement de la rivière Rupert	168
4.3.1	Énergie	169
4.3.1.1	Énergie éolienne	171
4.3.1.2	Autres énergies durables et efficaces	176
CHAPITRE 5 – Reconsidération des relations interculturelles entre nations		182
5.1	Vie contemporaine des Cris	183
5.1.1	Enseignement des valeurs culturelles traditionnelles.....	186
5.1.2	Langue	189
5.1.3	Religion et spiritualité.....	192
5.1.4	Identité	196
5.2	Notions théoriques sur le développement économique et les minorités culturelles.....	203
5.2.1	Critiques de la théorie économique libérale sur le développement	203
5.2.2	Critique des discours cosmopolites et reconnaissance de la diversité culturelle	211
5.3	Synthèse de la position des Cris sceptiques à l'égard de la <i>Paix des Braves</i>	217
5.3.1	Concept de « nation à nation ».....	219
5.3.2	Repenser le développement communautaire et économique	225
CONCLUSION		232
BIBLIOGRAPHIE		239
ANNEXES		252
1.	Questionnaire semi-dirigé	253
2.	Tableaux de séquences analysées à l'aide du logiciel N'Vivo.....	258
3.	Demande de terrain	260
4.	Autorisation de la nation crie de Chisasibi.....	261
5.	Fiche de consentement de Matthew Mukash.....	262
6.	Activités internationales des Cris	263

LISTE DES ILLUSTRATIONS

Illustration 1 : Les nations autochtones du Québec.....	39
Illustration 2 : La Confédération canadienne en 1873.....	58
Illustration 3 : La Confédération canadienne en 1898.....	58
Illustration 4 : Le Québec en 1912	58
Illustration 5 : Catégories de terres sous la CBJNQ	65
Illustration 6 : Les parcs de production hydroélectrique du Québec.....	115
Illustration 7 : Secteur des parcs hydroélectriques de la Grande Rivière.....	115
Illustration 8 : La rivière Rupert. Vue du pont au kilomètre 257 de la route de la Baie-James	117
Illustration 9 : Modèles ojibwa et occidental de la personne	160
Illustration 10 : Les rapides de la rivière Rupert	169
Illustration 11 : La cuisson traditionnelle des oies lors du <i>Mamoweedow</i>	199

LISTE DES ABRÉVIATIONS

ACÉE :	Agence canadienne d'évaluation environnementale
CBJNQ :	Convention de la Baie-James et du Nord québécois
CNEQ :	Convention du Nord-Est québécois
COMEX :	Comité provincial d'examen
CRPA :	Commission Royale sur les peuples autochtones
GCC :	Grand Conseil des Cris
MW :	Mégawatt
ONU :	Organisation des Nations Unies
PACG :	Pompes à chaleur géothermiques
PQ :	Parti Québécois
SDC :	Société de développement crie
SEBJ :	Société d'énergie de la Baie-James

POÈME CRI

Culture shock is born from the meeting
of two cultures.

It has its own anxieties,
its own treatments.

It will take the Crees a little more time
to deal with an alien culture
that was forced on them without too much preparation.

When we moved from our old village
to our new town, changes were drastic.

And we had many crises.

But as the years went by,
we made an effort to share in our old beliefs of peace,
friendship and respect.

These are the common threads
that hold cultures together

(Sam-Cromarty, 2000 : 106

INTRODUCTION

Ce mémoire examine les relations socioculturelles, politiques, juridiques et économiques entre le gouvernement du Québec et une des communautés autochtones contemporaines du Nord-du-Québec : les Cris d'*Eeyou Istchee*. Les Cris d'*Eeyou Istchee*, ou les Cris de la Baie-James, habitent leur territoire depuis près de 5 000 ans. Bien que les Cris aient été actifs pendant plusieurs siècles avec les Euro-Canadiens pour la traite des fourrures, depuis le milieu du 20^e siècle jusqu'à récemment, divers événements et décisions gouvernementales ont bouleversé et changé de manière radicale leur mode de vie. Les Cris¹ ont cependant su s'adapter et changer leurs façons de faire tout en respectant certaines de leurs valeurs traditionnelles.

La problématique de cette recherche porte sur la *Paix des Braves*, une nouvelle entente² juridique signée en 2002. Cette entente historique a été conclue entre le gouvernement provincial du Québec et les Cris de la Baie-James. La *Paix des Braves* est étroitement liée au traité moderne de la Convention de la Baie-James et du Nord Québécois (CBJNQ) signé par les Cris, les Inuits, le Québec, la Société de Développement de la Baie-James et le Canada en 1975. La CBJNQ a permis aux Cris d'obtenir de nouveaux pouvoirs économiques et politiques. Depuis les trois dernières décennies, les Cris ont utilisé ces pouvoirs d'une part pour dénoncer les clauses de la CBJNQ qui ont affaibli certains de leurs droits et libertés et d'autre part pour réitérer

¹ Les mots « Cris », « Cris d'*Eeyou Istchee* », « Cris du Nord-du-Québec » désignent l'ensemble des Cris de la Baie-James. Les termes « Cris interviewés », « Cris consultés », « certains Cris », « Cris dissidents », « Cris sceptiques » ou « Cris incrédules » sont employés pour parler des Cris avec qui j'ai fait un terrain ethnographique. Nous verrons cependant qu'ils n'ont pas tous la même opinion.

² Pour référer au texte juridique de la *Paix des Braves*, les termes « accord », « traité » ou « entente » seront utilisés indifféremment.

certaines des droits de la CBJNQ qui n'ont pas été respectés, par exemple l'accès aux soins de santé. Ils ont agi sur différents plans : le national (Québec et Canada), le transnational (entre nations autochtones) et l'international (ONU)³. Nous verrons que la *Paix des Braves* a été signée entre autres afin de régler certains litiges de la CBJNQ non-résolus entre le gouvernement du Québec et les Cris. Elle a également donné la possibilité aux Cris d'aspirer à une plus grande autonomie et de favoriser les échanges interculturels avec les dirigeants québécois. Selon les termes utilisés pour définir la nouvelle entente, la *Paix des Braves* est basée sur une relation de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations » (Cris du Québec et Gouvernement du Québec, 2002 : 1).

De quelle manière le gouvernement du Québec et les Cris d'*Eeyou Istchee* perçoivent-ils leurs nouvelles relations de coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations dans un contexte de volonté d'autodétermination propre à chacun? Pourquoi des divergences fondamentales se manifestent-elles? Voilà la problématique à laquelle je m'efforcerai de répondre.

Objectifs anthropologiques

Cette recherche identifie et clarifie certaines divergences fondamentales qui nuisent à la communication interculturelle entre les Cris de la Baie-James et le gouvernement provincial du Québec. Cette clarification se fait sur la base des différentes définitions possibles des termes de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ». L'analyse couvre différents moments de l'histoire, moments qui ont été

³ Le mot transnational exprime les liens entre nations sans l'intervention extérieure des gouvernements; le mot international désigne les relations entre états.

particulièrement significatifs quant aux relations politiques entre le Canada et le Québec ainsi qu'entre les Cris et le Québec. Nous verrons que l'expression différente de l'idée d'autodétermination entre Québécois et Cris explique partiellement les difficultés de communication entre les deux nations.

La problématique est traitée, d'une part, d'un point de vue global, c'est-à-dire par le positionnement d'une communauté autochtone dans leurs relations avec les structures économiques et juridiques internationales et étatiques. Les rapports entre les Cris du Nord-du-Québec et le gouvernement québécois sont également analysés quant à leurs relations politiques avec le système canadien. D'autre part, la problématique centrale de cette question de recherche est celle de l'autonomie locale des Cris. Nous verrons que depuis la signature de l'accord de la *Paix des Braves*, le gouvernement du Québec montre sa bonne volonté sur la scène internationale quant à la reconnaissance du droit onusien à l'autodétermination des peuples autochtones. Malgré tout, cet accord comporte des carences. L'objectif de ce mémoire n'est pas de susciter la controverse en exposant les différends entre les Cris et le Québec. Il est plutôt de démontrer que les circonstances sociopolitiques et économiques dans lesquelles cet accord a été signé nuisent à la coopération et aux ententes équitables.

Cette recherche résulte de mon intérêt pour la transnationalisation des réseaux de solidarité autochtones. Ces réseaux sont également composés d'environnementalistes et d'allochtones sympathiques aux causes des minorités culturelles. Ils permettent à certains groupes, par exemple aux Cris, de résister aux pressions gouvernementales de toutes sortes et de contrer les impacts négatifs appréhendés et/ou causés par des projets étatiques. La solidarité autochtone, les mouvements écologistes et les études

postcoloniales ont effectivement permis de changer les rapports de pouvoir entre les corporations, les gouvernements et les groupes culturels distincts au sein des États-nations. Ce phénomène a permis la coopération et le partenariat entre des groupes aux objectifs fondamentalement divergents. Anna Lowenhaupt Tsing a documenté les frictions qu'il est possible de rencontrer dans une telle coalition de perspectives globales différentes. Selon Tsing, ces rencontres changent les visions du pouvoir : « As metaphorical image, friction reminds us that heterogeneous and unequal encounters can lead to new arrangements of culture and power » (2005: 5).

Dans la littérature anthropologique consultée, les Cris de la Baie-James sont louangés pour leurs actions car ils font partie des premiers groupes autochtones à avoir pratiqué la « politique de l'embarras » (Niezen, 1998 : 5). Cette stratégie a consisté, entre autres, à dénoncer sur la scène internationale le caractère assimilationniste et discriminatoire des politiques canadiennes et québécoises. Par conséquent, je trouvais intéressant d'explorer l'influence de ces réseaux et plus particulièrement auprès de la communauté crie de Chisasibi. Depuis 1975, soit depuis la signature de la Convention, cette communauté crie a été activement impliquée dans les récents débats politiques et juridiques quant au développement économique des ressources hydroélectriques, minières et forestières du Nord-du-Québec. Initialement, l'objectif de cette recherche était d'identifier si les demandes internationales des Cris, notamment celles des représentants du Grand Conseil des Cris (GCC), avaient permis d'initier des solutions de rechange locales et autochtones. Malgré les éloges faits aux Cris dans la littérature anthropologique, j'ai pu constater que l'objectif initial de ma recherche était inapproprié au contexte actuel des Cris de Chisasibi. Mes objectifs de recherche étaient fondés sur

des projets futurs plutôt que sur des faits tangibles. En réalité, j'ai débuté mon terrain avec la croyance que la *Paix des Braves* avait permis d'instaurer une nouvelle ère d'harmonie entre le Québec et les Cris et ainsi favoriser la revitalisation culturelle. Toutefois, j'ai vite réalisé que plusieurs facteurs, notamment en ce qui a trait à cette nouvelle entente, bloquent les Cris dans leurs initiatives. Certaines alternatives locales existent, nous en verrons d'ailleurs quelques-unes au chapitre 5. Mais celles-ci sont difficilement accessibles pour une allochtone qui n'est que de passage chez les Cris, eux-mêmes ayant d'autres préoccupations à partager. La recherche de terrain a donc été facilement redirigée vers un des aspects qui bloquent leurs initiatives, soit les perspectives différentes des notions de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ».

Au chapitre 4 de la *Paix des Braves*, il est entendu qu'une étude d'impacts sociaux et environnementaux doit être faite en vertu du nouveau projet hydroélectrique proposé par Hydro-Québec sur la rivière Rupert, une rivière d'une grande importance pour les Cris. Nous verrons que des « barrières cognitives culturelles » (Tanner, 2004) empêchent d'honorer certaines des clauses de la *Paix des Braves* et nuisent aux nouvelles relations prévues par l'entente. Je me suis ainsi laissée guider par ce qui me semblait plus pertinent et utile du point de vue pratique et théorique et par ce que mes collaborateurs cris ont fortement et unanimement voulu partager. Le conflit relatif à la rivière Rupert sert d'exemple pour dénoncer la non-coopération, le non-partenariat et le non-respect mutuel entre les Cris et le Québec.

La nation crie de Chisasibi était idéale pour faire le terrain d'enquête ethnographique. Depuis les années 70, elle a vécu les conséquences des barrages

hydroélectriques sur son territoire. Lors du référendum sur la *Paix des Braves* en 2001, les Cris de cette communauté votèrent majoritairement contre la signature de l'accord⁴. Chisasibi était donc un lieu privilégié pour connaître les divergences d'opinions et les solutions de rechange proposées. En réalité, nombreux sont les Cris de cette communauté qui sont désabusés face à la nouvelle entente avec Québec étant donné le projet hydroélectrique étatique de dérivation de la rivière Rupert. Nous verrons que les Cris n'ont pas réagi avec autant de volonté de résister que par le passé à ce nouveau développement hydroélectrique sur leurs terres. Ils espéraient que les relations historiques tumultueuses entre leur peuple et le gouvernement soient prises en considérations et donc que la *Paix des Braves* permette de faire des échanges sur les bases d'une nouvelle relation de « coopération, de partenariat et de respect mutuel ». Les Cris n'ont par contre pas tous la même opinion sur ce nouvel accord et il y a de la dissidence dans les communautés.

La considération des changements historiques et politiques a été fondamentale au questionnement analytique. Quelles sont les relations initiales entre les Cris et les différents gouvernements? Dans quelle mesure les actions des Cris à l'international ont-elles eu des impacts significatifs sur leur capacité d'action locale? Est-ce que les dialogues avec les autres groupes autochtones ont aidé à changer le discours des gouvernements fédéral et provincial? Comment les Cris perçoivent-ils le futur de leurs relations maintenant que leurs différends sont juridiquement réglés par la *Paix des Braves*? Je me suis par ailleurs questionnée sur les pratiques discursives des Cris et des

⁴ L'ensemble des communautés crie ont voté à 70% pour la *Paix des Braves* (Francoeur, 2006).

Québécois. Quelle est cette volonté d'autodétermination? Que veut-elle dire pour chacun des groupes? Est-ce que le développement peut prendre des formes distinctes selon les perspectives de chacun? Que signifie respecter l'environnement? Que signifient l'énergie verte et le développement durable?

Le défi de ce mémoire consiste à démontrer qu'il existe différents modes de développement. Les Cris ont un projet de société (Feit, 2004) et l'état n'est pas encore prêt à leur accorder. Le refus de concevoir des savoirs ontologiques différents nuit à la médiation interculturelle avec le Québec. Nous verrons que la nouvelle entente est plus contraignante sous certains aspects. Le système libéral, malgré ses apparences altruistes d'intégration culturelle à paliers multiples, est beaucoup plus centré sur l'individu que sur les collectivités. L'objectif final est de démontrer que la coopération, le partenariat et le respect mutuel suggérés par l'entente de la *Paix des Braves* a rapidement été remis en question compte tenu des événements historiques des six premières années de son application.

Organisation des chapitres

Au chapitre 1, la théorie de Foucault sur les pratiques discursives, les critiques postmodernes de l'anthropologie ainsi que les approches interprétatives et constructivistes sont expliquées. Mes hypothèses de recherche y sont parallèlement exposées relativement à l'étude ethnographique effectuée. Les concepts clés privilégiés sont également débattus quant à leur utilisation rhétorique. Je m'attacherai ainsi à la modernité, l'autochtonie, la culture, la mondialisation, le cosmopolitisme et le libéralisme, le développement et le capitalisme, l'autonomie et l'autodétermination. Ce

chapitre permet de dresser un portrait des théories sur la base desquelles j'ai réfuté ou appuyé mes observations.

Les relations historiques entre le Québec et la nation crie sont expliquées au chapitre 2. Il y est dans un premier temps question de l'ingérence du Québec dans le territoire cri lors du développement du Nord-du-Québec par l'exploitation de l'hydroélectricité. C'est à cette période que la CBJNQ a été signée afin d'arrêter la destruction des territoires cris. La CBJNQ a permis aux Cris d'avoir un droit de regard sur les projets de développement gouvernementaux convoités dans les terres cries. Le mode de vie traditionnel cri, les relations de réciprocité et l'interdépendance pendant la traite des fourrures, les politiques assimilationnistes et la signature de la CBJNQ sont également décrits. Les conséquences de la Convention et l'épisode pour sauver la rivière Grande Baleine sont par la suite abordés pour constater de quelle manière les Cris ont rapidement réagi à l'intrusion gouvernementale sur leurs terres et comment ils ont utilisé les réseaux autochtones et écologistes pour se faire respecter. Dans un deuxième temps, la méthodologie, les étapes de l'analyse des données, les règles d'éthique ayant guidé ma démarche et les limites et biais de recherche sont exposés. Ce chapitre donne un aperçu historique de la région du terrain d'enquête et du mode de vie traditionnel de leurs habitants. Les relations politiques difficiles et les méthodes d'enquêtes sont par la suite présentées pour décrire de quelle manière la problématique a été abordée.

Le chapitre 3 rappelle en premier lieu le contexte politique et économique précédant la signature de la *Paix des Braves*. Cela permet de dresser un portrait des relations qui se sont forgées avant cette période entre le Canada, le Québec et les Cris. Pour débiter, les relations historiques entre le Québec et le Canada sont examinées.

Celles-ci expliquent plus particulièrement comment le Québec s'est taillé une place économique et politique au sein du Canada, malgré la situation minoritaire de sa population francophone. L'autodétermination, le nationalisme et le souverainisme québécois sont parallèlement expliqués quant à la volonté des Québécois francophones de fonder une nation québécoise. La comparaison des relations historiques entre Québécois, Canadiens et Cris permet de comprendre le fondement des différends entre ces différents groupes. Enfin, pour conclure sur le contexte politique et économique précédant la signature de la *Paix des Braves*, il est question des revendications autochtones aux plans national et international. Cette partie de l'histoire des Cris fait le pont entre les actions politiques et juridiques entreprises depuis 1975, actions qui ont permis aux Cris d'être reconnus sur leur territoire et qui ont conduit à la signature de l'entente en 2002. En deuxième lieu, les principaux points de l'accord de la *Paix des Braves* sont synthétisés. L'enjeu du détournement de la rivière Rupert y est approfondi. Une analyse du discours rend compte des perceptions du gouvernement, du promoteur, soit Hydro-Québec et des hommes politiques cris⁵ favorables à l'entente quant au bien-fondé des clauses afférentes.

Le chapitre 4 porte sur les attentes et les espoirs des Cris interviewés relativement au contenu de la *Paix des Braves*. Premièrement, l'entente est remise en question en tant que nouvel événement favorisant l'harmonie. Les audiences publiques de Chisasibi à propos de la rivière Rupert et les diverses opinions des Cris à l'égard de l'entente sont commentées. Les désaccords de ces Cris quant aux arrangements trouvés dans l'entente pour faciliter les rapports interculturels sont examinés. Deuxièmement, l'importance qu'a prise la signification des concepts de coopération, de partenariat et de respect mutuel pour

⁵ Ce terme désigne les hommes cris qui ont travaillé à l'international, par exemple Ted Moses.

les Cris interviewés est étudiée. Il est question ici des concepts d'autonomie, d'autodétermination et d'auto-gouvernance sous-jacents aux clauses de l'accord. Les systèmes de cogestion et les institutions crées sont analysés comme moyens pour atteindre une plus grande autonomie. Pour conclure, des solutions de rechange sont examinées en ce qui a trait à l'énergie, notamment pour le projet Eastmain-1-A, plus connu sous le nom de projet de dérivation de la rivière Rupert. Ce chapitre dresse un portrait du terrain ethnographique et analyse les discours diversifiés des Cris consultés relativement à la problématique de recherche.

Le chapitre 5 suggère de reconsidérer les relations interculturelles entre nations. Dans un premier temps, les différences fondamentales entre les deux nations sont décrites sur les plans social et culturel. Des extraits d'entrevues recueillies à l'été 2006 appuient mes descriptions, en ce qui a trait à l'enseignement des valeurs traditionnelles, la langue, la spiritualité et la religion ainsi qu'à l'identité. Dans un deuxième temps, les théories sur le développement économique et les minorités culturelles sont présentées. Ce bref exposé théorique permet alors de comprendre les idées unilatérales des théories libérales relativement au développement socioéconomique d'une société. Le discours cosmopolite est également remis en question relativement à la manière gouvernementale de gérer les collectivités culturelles. Dans un troisième temps, une synthèse de la pertinence des positions sur la coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations est exposée, ainsi qu'une réflexion sur les relations futures entre les Cris et le Québec. Le concept de nation à nation est aussi discuté. Suite aux critiques exprimées par les Cris et les scientifiques, je remets en question l'utilisation du concept dans l'accord de la *Paix des Braves*. Pour conclure, le sens de l'expression « développement communautaire et

économique » est abordé du point de vue des Cris interviewés. Ce dernier point suggère de concevoir autrement le développement du Nord-du-Québec.

Pourquoi cette ethnographie?

(...) Whose research is it? Who owns it? Whose interests does it serve? Who will benefit from it? Who has designed its questions and framed its scope? Who will carry it out? Who will write it up? How will its results be disseminated (Smith, 1999 : 10)?

Linda Tuhiwai Smith est une intellectuelle Maori qui a débattu de la « colonisation intellectuelle » et qui a exploré les avenues pour la « décolonisation » de la recherche et les nouvelles méthodologies de recherche en milieu autochtone. Par positionnement personnel et par conscience professionnelle, je réponds à madame Smith. Le but de ce projet de mémoire est d'enrichir les connaissances sur les problèmes interculturels entre le gouvernement québécois et les Cris d'*Eeyou Istchee*. En réalité, par leurs luttes politiques et leur implication sur le plan des associations autochtones et écologistes, les Cris sont toujours en processus de changement en ce qui a trait à leur histoire, à leur identité et à leur culture. Ils s'organisent et se débrouillent constamment grâce à leur ingéniosité locale. Même s'ils sont politiquement intégrés dans une unité territoriale et administrative, ils aspirent à devenir de plus en plus autonomes ou indépendants en insistant sur la création de nouvelles solutions économiques, politiques et juridiques. En termes de connaissances, il est important de bâtir ce pont entre la vision romantique des peuples autochtones qui vivent en paix avec leurs traditions et la nature, et les acteurs politiques et les médiateurs culturels qu'ils sont devenus. Cette recherche examine les luttes à la reconnaissance du peuple cri et les différents compromis établis

pour leur permettre de s'épanouir. Les relations dites de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » sont plus que jamais sujettes à débat. Enfin, je démontre que la culture crie n'est pas en « disparition » et qu'elle n'est pas immuable et stéréotypée, comme elle est trop souvent présentée en général. L'objectif de ce mémoire prétend faire réfléchir les différentes personnes concernées afin d'essayer de bâtir un avenir de respect au sein d'un territoire émotionnellement et physiquement déchiré. Pour répondre à madame Smith, cette recherche est pour les Québécois et pour les Cris. Officiellement, elle n'appartient à personne. Cependant, elle sera mise à la disposition de la bibliothèque de l'université de Concordia. Les intérêts servis seront bénéfiques aux deux parties, je l'espère. Le terrain ethnographique a permis de reformuler la question initiale en fonction des intérêts des gens de la communauté et c'est pourquoi les propos des Cris sont exposés aux côtés des miens tout au long des différents chapitres. Le mémoire a été écrit par une seule auteure, avec l'aide des suggestions et critiques de nombreux lecteurs. Cette étude de cas démontre que la culture est un phénomène anthropologique bien vivant et que sans elle nous serions bien peu de choses.

Ce mémoire est basé sur *ma* compréhension des problèmes qui ont influencé l'histoire des Cris et des Québécois. Les idées exposées sont inspirées de rencontres, de lectures, d'expériences, mais aussi de mes convictions politiques. Je ne prétends pas détenir la vérité. J'ai fait l'effort d'exposer différents points de vue et de faire des suggestions pour rendre plus harmonieuses les relations politiques et sociales entre les deux nations. Mes propos reflètent ma réalité de femme, francophone, Québécoise, aux valeurs humanistes et écologistes, ayant été éduquée dans un environnement où la nature abonde. D'autre part, mon cheminement académique m'a permis d'être sensible aux

questions sur l'altérité et m'a ouvert l'esprit à d'autres manières de penser. Aucune formation ne pourrait toutefois me permettre d'exprimer en des termes parfaitement objectifs et scientifiques les visions complexes des différentes personnes interviewées. L'histoire change et les gens qui forment cette histoire trouvent d'autres façons de se définir. En somme, mes réflexions sur le sujet, bien qu'elles aient mûries depuis deux ans et demi, sont le produit de la construction de mon interprétation sur la brève expérience d'une découverte de l'univers des Cris de Chisasibi. Je me suis fait un devoir de mettre de l'avant les témoignages des gens qui voulaient s'exprimer, mais finalement, cela reste un travail d'écriture construit sur *ma* vision de leur réalité. Le résultat recherché n'en demeure pas moins de construire un pont entre les différents espaces intellectuels et de donner une voix parallèle aux perspectives locales.

CHAPITRE 1

Réflexion anthropologique sur des acteurs socioculturels cris

Les Cris de la Baie-James ont été l'objet d'étude de nombreux anthropologues et scientifiques sociaux. Certains scientifiques ont analysé les changements culturels majeurs et les problèmes sociaux des autochtones, dont ceux des Cris, comme étant le résultat d'un déterminisme historique provenant de politiques assimilationnistes. Bien que les Cris vivent présentement de graves problèmes tels que la surpopulation des ménages et l'augmentation du taux de suicide, j'ai plutôt choisi de présenter leur capacité à innover par rapport aux changements. Les personnes vivant des pathologies sociales sont trop souvent décrites comme des sujets passifs en perte de leur culture et de leur mode de vie. Niezen rappelle que cette analyse est commune et n'aide pas à vaincre le pessimisme engendré par ces situations historiques regrettables :

Too often, however, it is only the stories of cultural decline that are emphasized in contemporary accounts of native societies, and too often the social pathologies are dwelt upon in showing the downward spirals of communities broken by apathy and despair. And while many of these stories are true and instructive and deserve to elicit our sympathy, we are often left with a sense that little can be accomplished other than to chronicle tragic situations and perhaps convince politicians and the public that irreversible injustices have been committed (1998 : 10).

Je considère comme Niezen que les réponses locales aux crises sociales sont toutes aussi importantes à documenter (1998 : 11). Ce mémoire contribue donc à rompre les mythes et les stéréotypes essentialistes sur les Amérindiens qui font souvent l'objet d'une victimisation romantique dans les récits. J'espère ainsi participer à établir une littérature post-indienne (Vizenor : 1999), soit fournir un construit ethnographique de la culture crie

en tenant compte de leur histoire et en expliquant leurs réalités contemporaines tout en délaissant les stéréotypes et les catégorisations non-fondées. Nous verrons d'ailleurs que la plupart des ouvrages anthropologiques examinés pour ce mémoire décrivent les Cris comme des gens actifs et leurs initiatives sont perçues comme un moyen pour contrer l'hégémonie socioculturelle. Ce mémoire encourage cette analyse et est inspiré des ouvrages analytiques de penseurs contemporains appuyant la théorie foucauldienne du discours, les critiques postmodernes et postcoloniales de l'anthropologie ainsi que les approches interprétatives et constructivistes. Nous verrons de plus que malgré leur patience et leur capacité de médiation, les Cris ont encore de la difficulté à déjouer les plans prédéfinis des gouvernements à l'égard des projets de développement dans leurs territoires ancestraux. En réalité, l'objectif n'est pas seulement de démontrer le dynamisme des Cris, mais aussi les rapports de pouvoir qui ternissent la valeur morale et intellectuelle de leurs actions.

1.1 *Analyse discursive et théorie foucauldienne*

La problématique de ce mémoire est basée sur les perceptions différentes des Cris et du gouvernement du Québec sur leurs nouvelles relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel ». L'analyse du discours a donc en premier lieu été privilégiée. Dans *L'Archéologie du savoir*, Foucault (1969) explique, en se basant sur des exemples donnés dans ses ouvrages précédents, la procédure à suivre pour faire une analyse discursive. En analogie avec l'archéologie, il démontre qu'en recherchant l'origine de concepts tels que la médecine ou l'économie politique, il est possible de comprendre leur transformation et leur validation. Selon Foucault :

L'histoire d'un concept n'est pas, en tout et pour tout, celle de son affinement progressif, de sa rationalité continûment croissante, de son gradient d'abstraction, mais celle de ses divers champs de constitution et de validité, celles de ses règles successives d'usage, des milieux théoriques multiples où s'est poursuivie et achevée son élaboration (1969 : 11).

Foucault m'a tout d'abord permis de questionner l'expression de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ». Je ne prétends pas avoir fait une analyse discursive approfondie de ces termes, mais j'ai cherché à comprendre la manière dont ils sont perçus tant chez les Québécois que chez les Cris, afin de faciliter la compréhension des polémiques y référant. Je me suis également inspirée de la théorie foucauldienne du discours en analysant l'évolution des pratiques discursives tant chez les Québécois que chez les Cris, depuis 1975 jusqu'à ce jour, plus particulièrement en ce qui a trait aux concepts de développement, d'autonomie et d'autodétermination. L'utilisation du discours onusien par les hommes politiques cris a par ailleurs été examinée tout comme celle du cosmopolitisme libéral. Dans ce mémoire, il est donc impératif de se questionner pour savoir qui parle, dans quelles institutions le discours prend forme et quelles sont les relations entre chaque acteur. Les points de diffraction du discours, soit les différentes interprétations possibles d'un même énoncé, sont les objets d'analyse premiers de cette recherche.

1.2 *Postmodernisme et anthropologie : une critique postcoloniale*

Je me suis également inspirée des théories postcoloniales et des critiques postmodernes relatives qui ont suivies pour prendre position à l'égard de la discipline anthropologique. Ces débats théoriques contemporains sont cruciaux puisqu'ils ont

permis de questionner les fondements éthiques et moraux de l'anthropologie. Les tenants des théories postcoloniales ont débattu des rapports de pouvoir entre les structures et les individus et ils ont également démontré l'importance de reconsidérer les recherches locales selon les perspectives historiques globales. Les anthropologues postmodernes se sont parallèlement questionnés sur la part de liberté du sujet dans la construction de son identité. Les théories structuralistes, par exemple celles de Foucault, Lacan ou Lévi-Strauss, présentent le sujet comme un être dépendant et passif relativement aux structures de pouvoir. À l'opposé de ces théories qualifiées d'antihumanistes, les postmodernes favorisent plutôt une approche de causalité qui refuse la version moderne de la rationalité. Ils valorisent au contraire le fragmentaire, la multiplicité et l'indétermination des identités. En réalité, les critiques postmodernes de l'anthropologie sont basées sur son épistémologie. Les questions de vérité, de connaissance et de validité ont été repensées afin de prendre conscience des conséquences de l'instauration des politiques chapeautées par la science dite positive (le savoir objectif). Les critiques postmodernes ont conduit des anthropologues tels que Clifford (1986), Clifford et Marcus (1986) et Geertz (1988) à critiquer l'élite bourgeoise anthropologique qui niait toute production littéraire ou discursive comme un événement « autocentrée ». En d'autres termes, ils accusaient les ethnographes classiques de ne rendre compte du phénomène étudié que du point de vue de l'auteur. Des anthropologues, tels qu'Hastrup (2004) ont par la suite contribué à déconstruire la science positive et à valoriser le savoir hétéroclite de la science anthropologique. Hastrup par exemple remet en question la connaissance rationnelle de la science positive et parle plutôt d'une aire de post-positivisme où les expériences sont avant tout relationnelles (2004: 460).

De grands désaccords persistent toutefois à propos des débats postmodernes à l'intérieur de la communauté scientifique. Comme le souligne Niezen, les postmodernes ont rejeté toute forme d'universalisme scientifique, ce qui a conduit à un désengagement des chercheurs de la sphère publique :

The postmodern modern movement (...), ironically did everything it could to excoriate all varieties of universalism from intellectual life – starting, naturally enough, with almost the entire gamut of political and intellectual “ism” (Marxism, communism, liberalism, pragmatism, etc., but, unaccountably, stopping short of postmodern itself), then moving on to disengagement from the public sphere and rejection of all forms of instrumental reason (2004 : 6).

Bien que j'aie tenu compte de la valeur de ces connaissances renouvelées à l'égard des courants anthropologiques contemporains et que j'aie essayé d'éviter toute généralisation, l'intérêt de ce mémoire est plutôt pratique. J'espère qu'il pourra exposer aux détenteurs du pouvoir dans les sphères publiques, un autre point de vue. Salhins est un anthropologue qui m'a beaucoup aidée à vaincre le malaise disciplinaire causé par les critiques des postmodernes. Dans son article (1999), il a brillamment défendu l'ethnographie et la culture comme outil politique. Je me suis inspirée de sa passion pour l'anthropologie pour me positionner. Comme Salhins, je ne rejette pas entièrement le riche passé de l'histoire de la science anthropologique car souvent cette science s'est forgée au-delà de l'interprétation des chercheurs et en relations très intimes avec la dite « culture » des populations qui ont bien voulu la partager. Salhins exprime éloquentement cette pensée :

'Culture' is becoming a myth, a fabrication, a mystification - the collective misrepresentation of someone's particular interests. Clearly, such 'invention of tradition' is a good place to talk about the Emancipatory Social Science or Cultural Critique of recent decades. I mean the rhetorical shift to morality and politics that has overtaken all

the human sciences, and in particular has effected a kind of anthropological amnesia, a loss of ethnographic memories (Sahlins, 1999 : 403).

Au chapitre suivant, nous verrons quelles sont les ethnographies classiques sur les Cris qui m'ont permis de comprendre leur univers socioculturel et de mieux percevoir les barrières culturelles entre leur peuple et le Québec.

1.3 *Approches interprétatives et constructivistes*

Plusieurs des travaux sur lesquels je me suis appuyée reconnaissent que la culture n'est plus un objet fixe et dépeint, comme l'anthropologie classique pouvait parfois le laisser croire, mais qu'elle est en perpétuelle transformation et en constance négociation de son sens et de sa signification. Ces travaux sont basés sur les approches interprétatives et, plus récemment, sur les approches constructivistes qui, contrairement aux épistémologies positives, ne sont pas de prime abord préoccupés par la méthode. Les positions interprétatives stipulent que le savoir-être et le savoir-faire sont spécifiques à l'histoire de chaque milieu et elles cherchent à comprendre ce monde en fonction des différents niveaux de langage, soit par les langues et les signes. Les approches constructivistes, plus récentes, révèlent que le savoir et la science sont des construits. « La science serait donc une construction qui prend son sens à l'intérieur des paradigmes dans lesquels chaque démarche se situe⁶ ».

Le livre collectif *Figured Worlds. Ontological obstacles in Intercultural Relations*, édité par Clammer, Poirier et Schwimmer (2004), m'a permis d'encourager la

⁶ Texte de Marie-André Couillard, anthropologue à l'Université Laval, pour le cours ANT-14560 Épistémologie et méthodes 2004.

réflexion dans cette perspective. En introduction, ces auteurs stipulent que les conflits culturels doivent être compris au-delà de l'ethnicité ou de l'identité. Bien que ces concepts aient été très importants dans l'histoire de la science anthropologique, le conflit interculturel doit être compris dans sa nature ontologique, donc par exemple, par la manière dont les acteurs cris vont agir et se représenter à l'égard de leur environnement, les humains y compris. Clammer, Poirier et Schwimmer utilisent le concept de « *figured worlds* », que j'ai traduit par des « mondes figurés », pour définir les ontologies selon lesquelles les pratiques culturelles sont construites :

In short, the ontologies — the figured worlds in which practice is shaped — constitute the largest or most fundamental frame out of which culture is shaped. (...) But no ontology is simply a system of knowledge; it is equally, as the term itself implies, an account of a way of being in the world and a definition through practice (and not only through cognition) of what that world is and how it is constituted (Clammer, Poirier, Schwimmer, 2004 : 4).

L'analyse des différences ontologiques est juxtaposée à celle des discours et des rapports de pouvoir entre les nations québécoise et cri. Nous verrons que la coopération, le partenariat et le respect mutuel n'ont pas la même signification pour les Cris et pour le Québec et donc, que ceux-ci interagissent différemment les uns avec les autres. Nous constaterons de plus que par leurs actions politiques, les Cris ont entrecroisé des pratiques discursives différentes selon les « mondes figurés » des allochtones et les leurs pour, entre autres, coopérer et établir un partenariat avec le Québec. Il apparaîtra alors que malgré les apparences, le Québec lui n'est pas encore parvenu à comprendre le savoir ontologique différent des Cris. Dans le livre de Clammer, Poirier et Schwimmer, Tanner (2004) analyse plus précisément les « idées métaphysiques incompatibles » qu'il nomme aussi les « barrières cognitives interculturelles ». Il explique que ces idées ou ces

barrières ne se créent pas uniquement à partir d'ontologies divergentes mais aussi à partir de la sémiotique d'une culture, soit une façon de signifier le monde par les métaphores linguistiques et culturelles entre autres. Il explique aussi que dans une situation d'hégémonie, le groupe culturel dominant va utiliser les intérêts politiques divergents et une logique universelle comme moyen de domination plutôt que d'admettre que les problèmes viennent de l'incompréhension des systèmes métaphysiques divergents entre groupes :

The difficulties in identifying and understanding the operation of these kinds of barriers are presumably magnified in stratified multiethnic societies like Canada's, given the hegemonic tendencies of the dominant group's metaphysical system, particularly one that is incompatible with its own. (...) In such a case it is frequently asserted that a kind of universal logic of 'common sense' must apply, and that this should be enough to overcome any religious or other metaphysical differences (Tanner, 2004 : 190).

Dans cette perspective, j'ai analysé les « barrières cognitives interculturelles » entre les Cris et le groupe culturel dominant, soit les Québécois francophones allochtones. Nous verrons que les Cris ont une manière tout à fait particulière de réagir à l'hégémonie socioculturelle. En parallèle au système politique et économique dominant, les Cris explorent maintenant un savoir-être et un savoir-faire où la tradition est reconstruite. En entrelaçant différents types de discours et en créant des événements et des outils culturels nouveaux, ils peuvent ainsi remettre en question les politiques gouvernementales à leur égard. Comme en témoigne Tsing, utiliser le langage universel des revendications permet de donner une voix aux autochtones et de changer les perspectives dominantes :

From inside any "area," universal claims are key to global agency. (...) I call universals "engaged" to acknowledge the fact that to be effective they must enter the fray. Universal claims allow people to make history,

but not under the conditions those claims might lead them to choose (Tsing, 2005 : 270).

L'ontologie occidentale et l'ontologie crie étant cependant distincte (Ingold, 2004 et Young, 2000), la communication avec les allochtones reste difficile.

1.4 *Choix conceptuels*

Le choix des concepts principaux de cette recherche peut dès à présent être discuté. Ces concepts controversés sont ceux de « modernité », « d'autochtonie », de « culture », de « mondialisation », de « cosmopolitisme » et de « libéralisme », de « développement » et de « capitalisme », « d'autodétermination » et « d'autonomie ». Excepté les concepts d'autonomie et d'autodétermination, tous ces mots ont fait l'objet de nombreuses critiques. Il est donc primordial de présenter les interprétations retenues dans ce mémoire.

1.4.1 *Modernité et contemporanéité*

Selon les livres de J. C. Scott (1998) et de Hald (1996), au siècle des Lumières, il y avait un désir de s'éloigner de l'obscurantisme religieux et une volonté de construire une société où chacun vivrait selon les mêmes valeurs universelles. Les philosophes de cette époque croyaient à la raison, à l'empirisme, à la science, à l'universalisme, au progrès, à l'individualisme, à la tolérance, à la liberté et au laïcisme. Les états dits modernes furent construits à partir de lois spécifiques et de territoires bien précis. La politique fut élaborée en tenant compte des connaissances scientifiques et la religion fut mise à l'écart des sphères économiques et politiques. En entretenant un discours linéaire

sur le progrès et sur l'évolution de la société, les Occidentaux ne tinrent pas compte de la richesse des autres manières de penser. Par la suite, l'exploration, la découverte de nouveaux continents et la colonisation contribuèrent à établir le pouvoir des états européens. Ce fut le début d'une longue stratégie d'éradication de la diversité culturelle et des connaissances locales. Parallèlement, l'anthropologie s'est formée sur la base de ces pouvoirs coloniaux créant ainsi de nombreuses contradictions et ambiguïtés quant à l'éthique de la recherche (Asad, 1973 : 18). La transformation des idéologies évolutionnistes par les colons éradiqua de nombreuses populations en situation minoritaire. En relation à ce mémoire, il est donc important de savoir que l'histoire des Amérindiens et des Inuits au Canada n'est qu'un triste exemple parmi tant d'autres du non-respect des populations autochtones de cette époque.

Après la décolonisation, les concepts tels que la nation, le libéralisme, la modernité, le développement et le progrès ont été remis en question pour analyser historiquement ce qui a trop facilement été pris pour acquis. De nos jours, le concept de modernité n'est cependant pas remis en question par tous. Par exemple, Friedman (2002) critique le concept de modernité lorsque celui-ci est remis en question seulement dans son opposition avec la tradition plutôt que d'être questionné dans le fondement même de son utilisation. Les scientifiques ont effectivement tendance à utiliser à toutes les sauces le concept de modernité sans se soucier de différencier ses éléments périphériques, tels que la démocratie, les États-nations, le capitalisme, l'individualisme, etc., qui caractérisent certains des éléments historiques du concept. Par exemple, la tendance des scientifiques à associer la mondialisation comme un élément inhérent à la modernité démontre que l'analyse est encore figée dans des paradigmes évolutionnistes (Friedman,

2002 : 293). Selon Friedman, la modernité est confondue avec la contemporanéité. Autrement dit, il n'y a pas des manières différentes d'être « moderne » mais des manières différentes de se connecter avec les relations extérieures et globales (2002 : 306).

Dans cette perspective, le concept de Knauf (2002) sur les « modernités alternatives⁷ » a davantage été exploité. Celui-ci traite des différentes manières d'appliquer ou d'aborder la « modernité ». Ces formes sont conçues selon les schèmes de perceptions propres à chacun des groupes et des individus selon leurs particularités culturelles et sociales. Knauf décrit le concept comme suit :

In short, the alternatively modern is the articulatory space through which notions of modernity and tradition are co-constructed as progress and history in the context of culture and political economy (2002 : 26).

Les spécificités culturelles peuvent persister et se transformer même si le groupe est dominé par le ou les groupes au pouvoir. Lors des processus de transformation identitaire, ceci crée des contradictions en ce qui concerne l'importance accordée à l'histoire des peuples et à leurs traditions culturelles. C'est ce que Knauf a appelé le test de « l'oxymoderne » (2002 : 106). Cela signifie : l'incorporation de valeurs universelles par un groupe, en même temps qu'il réinvente ses traditions selon un processus local d'appropriation de la « modernité ». Nous verrons que c'est ainsi que les Cris créent de nouvelles options culturelles en conciliant leurs valeurs avec les possibilités du monde contemporain. Bien que Friedman (2004) suggère de bannir le terme « modernité » de notre vocabulaire ou du moins de l'utiliser à bon escient, j'ai choisi d'utiliser ce concept pour une raison très simple : utiliser le même langage que celui de mes collaborateurs cris et des représentants du gouvernement du Québec. Cependant, lorsque je l'utilise, ce n'est

⁷ Le terme « modernités alternatives » vient de l'expression anglaise *alternative modernities*.

pas selon l'idée d'un paradigme évolutionniste mais plutôt dans l'esprit des « modernités alternatives » telles que l'entend Knaft (2002). Nous verrons que les Cris ont développé des pratiques discursives comme vecteur de pouvoir politique, qu'ils se servent des construits sémantiques datant du colonialisme pour revendiquer leur différence et que, par le fait même, ils sont acteurs de constructions réfléchies face aux réalités mouvantes des structures sociales qui forment leur environnement. Autrement dit, les mots modernité, culture, autochtone et tradition sont présents dans les discours des Cris et nous verrons qu'ils les utilisent à bon escient.

1.4.2 Développement et capitalisme

Escobar (1995) et Gélinas (2003) se sont par ailleurs penchés sur le concept de développement. D'après ces auteurs, le concept de « développement », tel qu'il est employé aujourd'hui, est né suite à la deuxième guerre mondiale lorsque les élites américaines se questionnèrent sur les raisons de cette guerre et sur la crise du démantèlement social qui en résulta. À cette période, les États-nations qui étaient alors leaders économiques et politiques virent leur influence diminuer suite à la dissolution progressive de leurs empires coloniaux. Les penseurs américains étaient alors persuadés que le problème des guerres et des inégalités était dû au « dysfonctionnement de l'économie internationale ». Comme le souligne Gélinas (2000 : 34-35), ils n'envisagèrent rien de moins que la création d'un nouvel ordre économique et géopolitique mondial. Ainsi se formèrent les grandes institutions de Bretton Woods en 1944, soit la Banque mondiale et le Fonds monétaire international (Gélinas, 1998 : 161). Ces grandes institutions, très fortement influencées par les États-Unis, avaient pour

tâches de réformer ou de réorganiser l'économie internationale. Elles devaient favoriser le développement des pays décolonisés. Ces réformes étaient intimement liées aux fondements théoriques de l'école libérale dont le représentant le plus influent était Walt Whitman Rostow. Au cours des années 60, cet économiste américain définit les étapes de la croissance économique selon un mode d'évolution social particulier.

D'après ce penseur, « l'évolution » sociale est intimement liée au progrès scientifique et technologique. Celui-ci stipule qu'une succession d'étapes est nécessaire pour atteindre la société de consommation de masse. Le premier stade constitue la société traditionnelle en tant que telle. Par la suite, la deuxième étape consiste en ce qu'il nomme : « les conditions préalables de démarrage », soit la phase de transition par laquelle les populations sont instruites. La population doit investir dans divers secteurs de production technologique et scientifique pour qu'il y ait une centralisation des pouvoirs au sein d'un État national. La troisième phase est celle du démarrage, c'est-à-dire lorsqu'un capital social s'est constitué et lorsqu'un minimum de progrès s'est installé dans le domaine des industries et de l'agriculture. Enfin, la dernière phase consiste en un progrès vers la maturité, soit une « longue période de progrès soutenu » où la société s'adapte et ses membres « stimulent le processus de croissance au lieu de le brimer » (Rostow, 1970 : 21). Cette étape mène à la consommation de masse. Le progrès technique n'est donc plus ici l'objectif principal. Rostow a également catégorisé les pays « sous-développés » par des indicateurs comme le PNB et selon des typologies progressives. Comme l'explique Comelieu (2000 : 520), la stratégie des pays en développement a donc été de « rattraper » les pays industrialisés selon l'échelle évolutionniste de Rostow.

Pour parvenir au progrès économique, l'école libérale appliqua le schéma évolutionniste de Rostow et sa théorie du développement. Sa stratégie fut de rompre le cercle vicieux de la pauvreté par l'aide internationale. Celle-ci consistait et consiste toujours en un transfert massif des capitaux, en l'exportation des matières premières et en un libre jeu du marché. D'après cette école, cette stratégie est la seule qui puisse mettre un terme aux systèmes totalitaires communistes. Ses adeptes croient toujours que nulle autre possibilité n'est concevable pour accéder à « l'émancipation » sociale dont l'Occident capitaliste est le modèle ultime. Encore aujourd'hui, ils recommandent fortement aux pays dits « sous-développés » ou en « voie de développement » d'adhérer à cette idéologie de la croissance économique par étapes s'ils veulent se sortir de l'impasse de la pauvreté. Pour ce faire, ils doivent accepter l'aide internationale, modifier leurs propres structures internes de développement et participer à l'échange « libéral » de l'économie planétaire. Comme ces pays ne possèdent généralement pas les industries qui leur permettraient d'entrer en compétition avec les économies des pays industrialisés, il leur est fortement suggéré de se spécialiser dans l'exportation de leurs matières premières pour s'insérer dans le système de la « modernité » (Rist, 1996 : 185).

Les termes de « développement économique et communautaire » ont été utilisés à maintes reprises dans l'entente de la *Paix des Braves*. Bien que le Québec (dans le Canada) soit considéré comme un territoire économiquement fort, le Québec agit encore envers les Cris de manière hégémonique. L'idéologie évolutionniste du développement économique selon Rostow apparaît donc en filigrane. Selon Samson, les populations autochtones du Canada n'ont jamais réellement été décolonisées si l'on considère le modèle politique actuel du gouvernement:

The only form of political autonomy which native North Americans have been permitted is that which has been granted to them by the states that took their lands, and which are based on the coloniser's models of representative government and democracy (Samson, 2001 : 227).

Nous verrons par contre que les Cris ont l'intention de développer un projet de société (Feit, 2004) plutôt que des projets de développement dont l'exploitation des ressources naturelles encourage la croissance économique selon des étapes définies. À cet effet, les écrits de Gilbert Rist (1996), anthropologue de la « modernité », et de Bernard Bret (2002) m'ont aidée à remettre en question l'idéologie progressiste du discours développemental. Frank (1972), qui démontre que l'exploitation n'est pas seulement due à la métropole mais à l'exploitation interne, a aussi influencé mon cheminement.

1.4.3 *Autochtonie : un concept collectif*

Selon le Groupe International de Travail pour les Groupes Autochtones (GITPA, 2006), à l'échelle mondiale, on dénombre 5 000 groupes autochtones distincts dont la population globale est estimée à 350 millions de personnes. Chacun de ces groupes possède une culture et des expériences historiques qui leur sont propres. Selon Niezen (2003), l'Organisation des Nations Unies a provisoirement défini le mot « *indigenous* », traduit par le mot « autochtone » en français, en trois différentes catégories⁸ : légalement/analytiquement (la définition de l'autre), pratiquement/stratégiquement (la définition de chacun des peuples en soi) et collectivement (la définition globale de groupe). En comparaison avec les mots « ethnicité » et « groupe ethnique », l'auteur mentionne que :

⁸ Pour la définition du terme « indigenous », voir Niezen, 2003 : 20.

The term “indigenous”, however has been taken a step further. It is not only a legal category and an analytical concept but also an expression of identity, a badge worn with pride, revealing something significant and personal about its wearer’s collective attachments (2003 : 3).

Comparativement aux autres groupes ethniques, les autochtones possèdent une identité commune à l’échelle internationale car ils ont vécu une histoire semblable provenant du phénomène de la colonisation. Par exemple, l’intrusion et la prise de possession de leurs terres ainsi que le non-respect de leurs pratiques et savoirs locaux se sont révélés être des facteurs analogues à chacune de leurs histoires spécifiques. Depuis quelques années, certaines élites autochtones ont organisé des rencontres politiques avec l’aide de réseaux transnationaux et internationaux. Dans le cas des Cris, nous verrons qu’ils ont utilisé ces réseaux précisément pour freiner les moyens oppressifs de négociation du gouvernement québécois. Bien sûr, ils participent au système économique capitaliste, mais entre temps, ils ont trouvé quelques moyens d’imprégner leur marque sur les institutions crie qu’ils ont créées. Le mot autochtonie est donc utilisé dans ce mémoire comme un concept reconnaissant l’histoire collective des peuples autochtones et la spécificité culturelle dynamique propre à chacun de ces groupes. Il est aussi utilisé pour démontrer la création de nouvelles identités hétéroclites parmi cette identité collective internationale. En réalité, je me base sur le raisonnement de Gupta et Furguson selon lequel la résistance a des effets bénéfiques sur la redéfinition des identités culturelles :

As a form of experience, resistance’s effects on the identity of subjects may be profoundly transformative. But it may equally result in reconfirming or strengthening existing identities, ironically contributing to maintaining the status quo. In both cases, however, resistance produces not simply tactical success or failure but a formative effect on the resisting subject (1999 : 19).

Le mot allochtone sera parallèlement utilisé pour designer les non-autochtones. Ce choix conceptuel est conscient car il prend en considération la manière dont les Cris et les autochtones se représentent, soit par le « nous » autochtones en relation avec les « autres » allochtones.

1.4.4 Culture : un phénomène réel et vivant

Comme le souligne Poirier (2001), l'authenticité est devenue un concept difficile à utiliser en anthropologie contemporaine étant donné les revendications des postmodernes. À cet égard, la notion de « culture » est très intéressante car elle a été utilisée tant pour des conceptions scientifiques que pour des catégorisations idéologiques au sein des sociétés occidentales. Les études culturelles sont aujourd'hui confrontées à des problèmes d'autorité scientifique en ce qui a trait au terrain et à l'écriture ethnographique (Clifford, J. et Marcus, G. E., 1986). Dans ces conditions, le concept de culture doit être considéré avec toute la complexité des différentes interprétations qu'il génère : « [t]he most valuable feature of the concept of culture is the concept of difference, a contrastive rather than a substantive property of certain things » (Appadurai, 1996 : 11). En effet, pour les Cris et pour beaucoup d'autochtones à travers le monde, les concepts culturels changent de génération en génération, dans la mesure où ils sont réinterprétés à la lumière du contexte actuel et utilisés comme « un outil politique, ainsi qu'un objet et un moyen de revendication (Poirier, 2004 : 9) ».

Dans ces circonstances, ce mémoire est consacré à une interprétation interculturelle de la culture crie sous un angle politique et de mouvance historique. Cette recherche est en quelque sorte un hommage à l'épanouissement culturel des Cris et à

leurs luttes pour conserver une identité collective et distincte au sein d'un monde « modernisé » et « mondialisé ».

1.4.5 *Mondialisation : au singulier ou au pluriel?*

La mondialisation est un autre concept qui doit être dépouillé. Appadurai (1996) soutient qu'une compréhension uniquement locale des représentations culturelles ne permet pas de saisir pleinement la déterritorialisation et les mutations des mondes culturellement reconstruits et imaginés. En effet, il parle d'un nouveau défi ethnographique où la multiplicité, le cosmopolitisme et le transnationalisme sont fondamentaux à l'imaginaire culturel. Par conséquent, en adoptant une approche plus macroethnographique, on « éviterait » peut-être la catégorisation fixe et objective de la représentation culturelle. Nous verrons que l'enquête ethnographique de ce mémoire a été conduite dans une communauté où la culture et l'imaginaire local sont construits selon des influences multiples. La problématique a donc été abordée d'un point de vue local et global. Tout comme Bellier et Legros (2001), je considère la mondialisation comme une notion dynamique et politique. Ces chercheurs soulignent le caractère pluriel du concept et suggèrent de parler des mondialisations plutôt que de la mondialisation (2001 : 5).

1.4.6 *Cosmopolitisme et libéralisme*

L'école libérale élabora la théorie du cosmopolitisme après la décolonisation. Calhoun (2003) a rappelé que cette réaction est politique et résulte de circonstances historiques. Le cosmopolitisme libéral place l'individu au sein d'un amalgame social basé sur des politiques dites traditionnelles, universelles et individualistes d'un système se

voulant compréhensif et multiculturel. Avec cette nouvelle théorie, la liberté des droits individuels est perçue comme inhérente plutôt que choisie, incitant ainsi à une plus grande liberté au nom de valeurs universelles (Calhoun, 2003: 536). Calhoun différencie toutefois quatre modèles de cosmopolitisme selon la notion de citoyenneté : 1) le cosmopolitisme extrême et éthique, 2) le cosmopolitisme modéré et politique, 3) le cosmopolitisme de la vie urbaine et 4) le cosmopolitisme critique. Il a plus fortement critiqué les deux premiers modèles. Le cosmopolitisme extrême et éthique suggère une approche universelle. Chaque individu a des obligations éthiques à l'égard de l'humanité. L'éthique domine donc le politique (2003 : 538). Le cosmopolitisme modéré et politique est davantage axé sur les droits et la politique plutôt que sur les obligations éthiques. Les individus peuvent jouir d'identités multiples pour autant qu'ils respectent la démocratie et les politiques des institutions et des corporations (2003 : 539). Ces deux cosmopolitismes dictent ce qu'est la bonne conduite plutôt que de laisser les personnes en juger par elles-mêmes. Le cosmopolitisme de la vie urbaine par ailleurs prône l'appréciation de la diversité et le partage d'un espace commun. Néanmoins, l'appartenance au groupe ne doit pas interférer avec l'équité prévue entre chacun des citoyens (2003 : 540). Calhoun valorise le cosmopolitisme critique car il amène à repenser les notions de citoyen et le sens de ce terme pour les collectivités. Ce type de cosmopolitisme dépend davantage de la vie publique, des sujets et des différentes citoyennetés. Il suggère que l'on repense la solidarité en des termes pluriels et dénonce l'élitisme des théoriciens et des praticiens et leur manque de réalisme :

Indeed, those who are excluded from or allowed only weak access to dominant structures of power and discourse have especially great need to band together in order to be effective. Of course, elites also band

together to protect privileges (...). And elites manipulate solidarities to pursue their own advantages rather than considering equally the interests of all. Nonetheless, elites are typically empowered as individuals in ways non-elites are not (2003 : 545).

La théorie de Calhoun sur les cosmopolitismes suscite de nombreux questionnements pour les communautés culturelles comme celle des Cris. Par exemple, l'universalité des codes moraux, le rôle de l'État par rapport aux normes culturelles et sociales à suivre, la grande place de l'individu au sein des législations. Tous ces exemples d'acquis moraux et sociaux peuvent aisément être remis en question si l'on tient compte des « barrières cognitives interculturelles » (Tanner, 2004). Nous verrons que les réactions politiques des Cris pour protéger leur diversité culturelle ont ébranlé le cosmopolitisme libéral et que la conception du Québec de la vie en société diffère totalement de celle des Cris consultés.

1.4.7 Autonomie et autodétermination des peuples

La culture comme outil de revendications politiques, le développement alternatif comme solution à la coopération et les droits collectifs ont permis aux autochtones, dont les Cris, de revendiquer leur droit à l'autonomie et à l'autodétermination. Comparativement au mot autonomie, le mot autodétermination exprime la détermination de prendre en main le destin d'un pays par ses habitants. L'autonomie exprime par ailleurs la souveraineté ou le droit à s'autogouverner. Dans les discours autochtones, l'un ou l'autre est employé sans faire de distinction. Nous verrons que les Cris ont des conceptions très différentes de la définition euro-canadienne et occidentale de ces

concepts. Sur les scènes internationale et fédérale, le mot autodétermination est privilégié. La province de Québec a opté pour le mot autonomie dans la *Paix des Braves*.

De nombreux ouvrages traitent de l'autonomie et de l'autodétermination. Ceci est d'abord traité sur le plan des droits des minorités culturelles et critiqué selon les différentes manières d'interpréter le relativisme culturel. Cowan *et al.* (2001) et Wilson (1997) ont procédé à différentes études de cas et ont démontré que le discours universel des droits humains varie selon les contextes. Malgré le caractère universel des droits humains, ces droits sont soumis à des critiques, entre autres par les revendications des groupes culturels. Les auteurs de ce livre stipulent par ailleurs que les droits humains sont hégémoniques étant donné leur fondement occidental ethnocentrique. Howard (2003), Swepton (1989), Thompson (1997), Varadharajan (2000), et Legros (2004) se sont davantage penchés sur le concept d'autodétermination et sur *La déclaration sur les peuples autochtones* (UNHCHR, 1994). Ils démontrent la signification et la difficulté de cette déclaration qui est de nature collective plutôt qu'individuelle. Niezen (2003 et 2004) a analysé les actions des Cris sur la scène internationale et leur participation à l'élaboration de cette déclaration. Nous verrons que depuis leur entrée en scène à l'ONU, les pratiques discursives des Cris se sont articulées sur les concepts d'autonomie et d'autodétermination, concepts qui leur ont permis d'acquérir plus de pouvoir sur la scène nationale. En m'inspirant de Samson (2001) qui a dénoncé la continuité des relations coloniales canadiennes et québécoises envers les Innus du Labrador, nous verrons que le gouvernement québécois a agi de manière analogue, malgré ses bonnes intentions de vouloir donner une plus grande autonomie aux Cris.

1.5 *Apports disciplinaires et ethnographiques*

Cairns (2000) a retracé l'histoire des luttes politiques et des revendications des autochtones sur le plan fédéral et a critiqué les recommandations de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones (CRPA). Dans son ouvrage, il retrace l'histoire de l'échec du concept de « *citizens plus* », qui avait été introduit par une délégation d'autochtones du Canada suite à la proposition du gouvernement fédéral de leur octroyer le statut de citoyen à part entière plutôt que celui de citoyen mineur. Cairns a également critiqué l'expression de « nation à nation » qui découle d'alliances passées venant de traités entre la couronne britannique ou la France et les différents groupes autochtones du Canada. Sa critique m'a permis d'évaluer l'utilisation du concept de « nation à nation », expression largement utilisée dans la *Paix des Braves*. À mon avis, cela n'est pas du tout approprié au contexte actuel de la situation politique entre les Cris et le Québec si l'on tient compte de l'histoire du concept. Simard (2003) a par ailleurs fait une critique similaire à celle de Cairns. Il dénonce également la réalité identitaire des autochtones qui est fondée, selon lui, sur une pratique d'exclusion non bénéfique aux rapprochements entre peuples. Bien que ces deux ouvrages soient très intéressants et riches en analyse politique, nous verrons, par des exemples ethnographiques, que leurs théories ne tiennent pas compte du caractère spécifique de chacun des groupes autochtones et de leur réalité contemporaine, donc « post-indienne ».

Parallèlement, je m'interroge sur les concepts d'autodétermination et d'autonomie. Je ne remets pas en question l'utilité de leur application sur le plan des juridictions internationales, fédérales et provinciales, mais je critique l'interprétation étatique de ces concepts qui est sous-jacente à la diminution des libertés des minorités

culturelles autochtones. Dans ma critique de la *Paix des Braves*, je me suis inspirée de Young qui a questionné le mode de gouvernance actuel de la démocratie américaine en illustrant le débat sur l'influence iroquoise dans la formation de la Constitution américaine. « Anyone interested in justice today must face the project of undoing the legacies of colonialism » (Young, 2000 : 237).

Elle suggère de faire une relecture de l'histoire coloniale et de ses répercussions sur les institutions politiques contemporaines. Pour Young, il existe des modèles différents de démocratie et des modèles différents de fédéralisme. En repensant la notion individuelle de citoyen et les rapports de pouvoir asymétriques, l'autodétermination peut être conceptualisée autrement. J'ai suivi le raisonnement de Samson selon lequel peu de chercheurs remettent en cause la souveraineté des États-nations et leur droit absolu sur les ressources naturelles situées sur les terres de populations qui n'ont pas été décolonisées :

Because relatively few authors discuss the imposition of sovereignty, states are constituted as the potential guarantors and abusers of a range of 'rights' that culturally diverse populations are subject to. What is missing from most contemporary discussions is any notion of how to understand the political status of peoples who have not been decolonised and for whom the nation-states that exercise authority over them and their lands do so without their consent (Samson, 2001 : 226-227).

En m'inspirant de Nadasdy (2003) qui a étudié la culture de la bureaucratie chez les chasseurs autochtones du sud-ouest du Yukon, je stipule que la « plus grande autonomie » proposée par Québec aux Cris est beaucoup plus de l'ordre de l'autogestion; elle relève d'une culture de bureaucratie (Morantz, 2002a et Scott & Webber, 2001) et perpétue l'hégémonie juridique et socioculturelle dans une ère dite postcoloniale (Samson, 2001). L'apport disciplinaire et ethnographique est donc de contribuer à

documenter ce nouveau phénomène des structures bureaucratiques dans les relations entre l'État et les autochtones au Canada. Aussi, comme la *Paix des Braves* n'a jamais, à ma connaissance été critiquée en ces termes, ce mémoire contribue à exposer l'envers de la médaille et à dénoncer la perpétuation des politiques hégémoniques.

CHAPITRE 2

Terrain ethnographique : une construction historique et méthodologique

La plupart des études anthropologiques effectuées chez les Cris de la Baie-James donne un compte rendu des pratiques socioculturelles de ce peuple de chasseurs. Avant les années 70, le Nord-du-Québec était difficilement accessible pour les populations allochtones; les missionnaires et les commerçants de fourrures étaient les personnes principales à avoir établi des contacts avec la population crie. L'ouverture du territoire pour le développement de grands chantiers hydroélectriques a, par la suite, confronté les Cris aux changements rapides de leur mode de vie et à des influences extérieures multiples. Un engouement soudain pour la cause des Cris et pour leur résistance a contribué à produire une littérature ethnographique et historique très riche. Les Cris sont donc très familiers avec les anthropologues et les autres scientifiques. Ils ont développé une méfiance certaine envers les interprétations fautives et ils ont donc appris à garder un certain contrôle sur la divulgation des informations. Une fois sur le terrain, cette réalité s'est vite traduite par la redéfinition de ma question de recherche et par un questionnement éthique. J'ai voulu mettre en pratique mon savoir anthropologique pour que cette recherche puisse être utile. Mon objectif est de modifier la perception des acquis sociaux de certains des Québécois et d'éveiller l'altruisme sociétal.

Chisasibi, en cri, signifie « La Grande Rivière ». Cette communauté crie est située à 1 400 kilomètres au nord de Montréal et c'est la dernière communauté autochtone accessible par la route. Près de 4 000 personnes y vivent. Le village est composé

majoritairement de Cris, ainsi que de Métis, d'Inuits et de quelques allochtones. Les langues parlées sont le cri, l'inuktitut, l'anglais et le français. Les Cris s'insèrent dans la

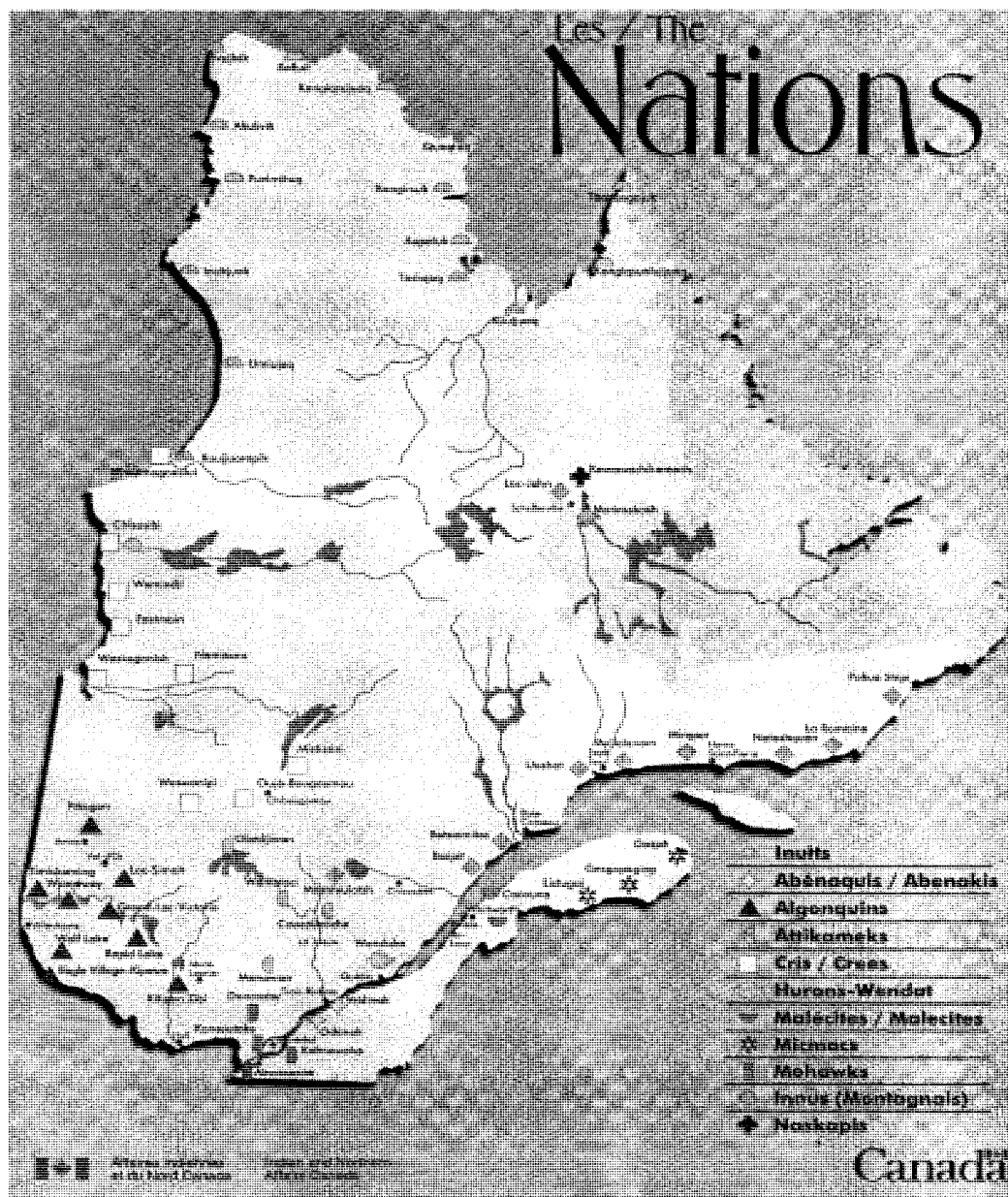


Illustration 1 : Les nations autochtones du Québec (CANADA. Affaires indiennes et du Nord Canada, 2002)

grande famille linguistique des Algonquiens de la forêt boréale du subarctique. Leur nation compte plus de 14 000 personnes. Tel qu'on peut le voir sur la carte ci-dessus illustrant la localisation géographique des nations autochtones au Québec, les Cris sont

regroupés en neuf communautés différentes sur le territoire *Eeyou Istchee*. Chisasibi, construit en 1981, est un nouveau village déplacé de son site originel. Le site originel avait été construit autour des comptoirs d'échanges de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1803. Autrefois, les gens de Chisasibi habitaient l'Île de Fort-George, près des côtes de la Baie-James, à quelques kilomètres du village actuel. La communauté crie de Fort-George a dû être relocalisée suite, aux conséquences de la construction des barrages hydroélectriques La Grande, barrages construits par Hydro-Québec dans les années 1970.

Ma recherche sur la *Paix des Braves* s'inscrit dans une réflexion globale des mouvements autochtones au 21^e siècle pour la revendication des droits à l'autodétermination et au respect de l'environnement. Sur le plan disciplinaire, l'anthropologie, la sociologie, la politique, le droit et l'histoire ont été amplement exploitées. Pour comprendre les réactions des Cris de Chisasibi par rapport aux nouvelles relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » proposées par Québec, voyons tout d'abord, quelques-unes des études effectuées chez les Cris entre les années 1970 et 2000. L'histoire de la région et du bouleversement de leur mode de vie permettra ensuite d'expliquer le caractère unilatéral des premières négociations avec les gouvernements du Québec et du Canada.

2.1 *Revue de littérature ethnographique sur les Cris de la Baie-James*

Parmi les ouvrages d'ethnographies classiques, Tanner (1979) est le premier à avoir réalisé une étude ethnographique sur les camps de chasse des Cris, plus particulièrement avec les Cris de Mistassini, aujourd'hui appelé Mistissini. Cette recherche influença d'autres anthropologues qui essayèrent de comprendre l'ontologie

crie. L'étude de Tanner a démontré que les Cris formaient une unité sociale en soi et que leur vie culturelle et économique était distincte de tout autre mode de production. Il a documenté la religion animiste des Cris, les rites et les expressions symboliques qui ont contribué et contribuent toujours à étayer le savoir-être et le savoir-faire des Cris. Feit explique comment ces recherches permirent aux ethnologues de l'époque de concevoir un autre mode de pensée relationnelle :

La priorité accordée par les ethnologues aux habitudes quotidiennes de chasse déboucha sur une première approche des relations entre les Cris et les animaux. Elle mit également au jour les interrelations entre humains et bêtes sur le plan de la pensée, de la pratique et du corps (Feit, 2000).

Tanner a également contribué à justifier la production économique des chasseurs cris comme un modèle de transformation et d'adaptation à des changements sociaux plutôt que de définir cette production comme un modèle d'acculturation. Bien que cette analyse ait été acceptée dans le milieu universitaire, nous verrons qu'elle est encore difficilement intégrée par les gouvernements et certains allochtones.

Entre les années 70 et jusqu'à la fin des années 90, un grand nombre de scientifiques ont analysé les revendications territoriales des Cris, leur nouveau mode de vie économique et politique, leurs luttes pour l'autodétermination ainsi que les pratiques discursives développées pour résister à l'hégémonie canadienne et québécoise. Nous verrons ci-après que le développement hydroélectrique La Grande a eu des effets irréversibles chez les Cris de la Baie-James.

Salisbury (1989), anthropologue, a dressé un portrait de la situation économique et politique des Cris de 1971 à 1981. Pendant cette période, vu les développements hydroélectriques sur leurs terres et les négociations imposées, les Cris ont rapidement

réagi en créant des institutions administratives crie. Salisbury a démontré leurs initiatives régionales et leurs actions au provincial, au fédéral et à l'international. Selon l'auteur, un sentiment régional et identitaire est né suite aux revendications, ce qu'il a décrit par un « *homeland* », ou l'idée d'un territoire cri. Nous verrons que ce sentiment d'appartenance au territoire cri est toujours actuel et que les Cris ont maintenant adopté le vocabulaire des allochtones et parlent d'auto-gouvernance. Ce concept prend toutefois une signification bien particulière et spécifique à l'égard de la situation crie. Avant l'ingérence des gouvernements sur leurs terres, la notion de frontières était abstraite et absente du vocabulaire des Cris. Maintenant, leurs revendications territoriales et identitaires témoignent de l'emprunt des concepts allochtones de frontières et de propriété, mais aussi de leur réappropriation. Le sentiment d'appartenance qui a donné lieu à une réorganisation territoriale est cependant indissociable de la reconnaissance sociale et de la compétence des maîtres trappeurs sur les territoires de chasse (Niezen, 1998 : 18).

Niezen (1998) est un anthropologue qui a également documenté les revendications territoriales des Cris. Selon Niezen, les Cris ont largement réussi à défier l'hégémonie socioculturelle, et ils ont su utiliser à bon escient la politique de l'embarras (*politics of embarrassment*) :

The James Bay Cree of Québec have used the politics of embarrassment effectively, pointing mainly to the ill-considered social and environmental consequences of hydro-electric development and government foot-dragging in the implementation of the James Bay Agreement. (...) The Politics of embarrassment have expanded to include the sympathies and judgments of the international community (Niezen, 1998 : 5).

Les Cris ont gagné une certaine autonomie nationale et réagi à la menace que représentaient le développement des ressources naturelles sur leur territoire et le souverainisme du Québec des années 80 et 90. Niezen s'est efforcé de réfuter deux opinions fausses : les rôles des chasseurs et des bureaucrates ne peuvent s'imbriquer et la technologie a un impact négatif sur la culture. Ces deux opinions sont encore répandues dans la vie publique. Je m'efforcerai également de les nuancer.

Morantz (2002a), anthropologue qui a analysé la tradition orale et écrite des Cris, a aussi dressé un portrait des relations politiques et économiques des Cris de la Baie-James à la fin du 20^e siècle. En établissant un cadre comparatif entre ses propres recherches et celles d'autres chercheurs canadiens, Morantz ajoute que contrairement à des politiques assimilationnistes, les négociations gouvernementales avec les Cris proviennent d'un colonialisme bureaucratique basé sur des mesures socioculturelles hégémoniques. Selon cet anthropologue, l'histoire qui caractérise les relations des Cris avec les gouvernements canadien et québécois explique comment ceux-ci n'ont eu d'autres choix que de poursuivre leur mode de vie traditionnelle et de s'adapter tranquillement à la vie contemporaine. La notion de colonialisme bureaucratique est particulièrement intéressante et nous verrons qu'elle est utile à la compréhension des concepts d'autodétermination et d'autonomie qui seront débattus dans ce mémoire. Le colonialisme bureaucratique peut également être associé à la coopération et au partenariat. C. H. Scott et Webber (2001) ont par exemple évoqué les problèmes de la cogestion entre le gouvernement du Québec et le Comité conjoint de chasse, de pêche et de piégeage. Beaulieu et Feit (2001) ont parallèlement analysé la participation crie dans les industries forestières. Après avoir étudié attentivement les effets de la CBJNQ, ils ont

introduit l'idée d'une culture bureaucratique qui provoque des situations conflictuelles en ce qui a trait au respect de la culture et des traditions des Cris. Tous ces auteurs dénoncent le manque de compréhension et de volonté des gouvernements à résoudre les conflits avec les autochtones. Nous verrons que malgré les apparences, cette attitude s'est perpétuée dans l'application de l'accord de la *Paix des Braves*.

Le développement socioéconomique des Cris est un autre sujet qui a été particulièrement abordé par les analystes. Le livre collectif de M. Blaser (2004), *In the Way of Development, Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*, est très instructif pour comprendre les différentes perspectives du concept de développement et de son application. Coon Come (2004), ancien Grand chef des Cris qui fut très actif lors des négociations de la Convention de 1975, y expose le problème des projets de développement gouvernementaux imposés. Il stipule que les gouvernements n'ont pas accepté les solutions de rechange proposées par les Cris pour contrer les projets hydroélectriques sur les rivières La Grande et Grande Baleine. De plus, les gouvernements n'ont pas tenu leurs promesses quant au traité de la CBJNQ que les Cris ont été forcés de signer. Le développement alternatif est intéressant et davantage exploité dans le texte de Feit (2004). Celui-ci parle du projet de vie des chasseurs cris. Il retrace l'histoire du commerce entre la compagnie de la Baie d'Hudson et les chasseurs cris de 1930 à 1970 et démontre la relation de réciprocité qui régnait entre les chasseurs et les agents de la compagnie. Il illustre par ailleurs comment les projets hydroélectriques et forestiers ont conduit à la méfiance et à la frustration des Cris étant donné l'obstination des gouvernements à imposer leur propre projet de développement. Nous verrons que le

projet de vie des Cris, comme Feit le décrit, dépend de la réciprocité avec les animaux et la nature. Craik (2004), dans ce même livre collectif, parle de l'échec de la CBJNQ et du manque de respect envers les Cris lors des négociations. Celui-ci explique dans quelles circonstances a été formé le Grand Conseil des Cris et la manière dont les Cris ont fait leur campagne pour sauver la rivière Grande Baleine. Le récit de Craik permet de dresser un portrait historique des luttes transnationales des Cris. McRae (2004), dans une même perspective, examine les relations développées par les Cris lorsqu'ils ont défendu la rivière Grande Baleine avec les groupes écologistes du Vermont. Il a analysé la résistance crie selon l'utilisation de la rhétorique des discours sur les droits humains et environnementaux.

D'autres ouvrages ont parallèlement traité des pratiques discursives des Cris. Richardson, journaliste, a vécu avec les Cris de Fort-George dans les années 70. Dans son livre (1975), il donne de nombreux exemples du manque de communication lors des négociations avec le gouvernement du Québec lorsqu'ils ont comparu à la Cour d'appel du Québec. Armitage et Patrick (2001) ont par ailleurs analysé le discours des Cris relativement aux médias, aux avocats et aux discours des leaders autochtones. Ils ont analysé ce qui a été bénéfique et non-bénéfique pour les Cris et pour le gouvernement. Feit (2001) a exploré les métaphores utilisées par les Cris pendant les négociations de 1975.

Par ailleurs, les chercheurs de la revue *Recherches amérindiennes au Québec* ont participé à éclaircir la réaction proactive des Cris et les impacts du développement hydroélectrique sur leur territoire. Parmi ces chercheurs, Salisbury (1983) a étudié le phénomène des Cris et de leurs consultants, Arcand (1988) a parlé des multiples

intervenants pour la CBJNQ et Égré et Sénécal (1998) ont écrit sur les impacts du complexe hydroélectrique La Grande sur les communautés autochtones.

En somme, les différentes applications possibles au développement, le projet de vie des Cris, l'échec de la CBJNQ et les pratiques discursives employées par les Cris ont conduit, nous le verrons, à la signature de la *Paix des Braves*. La compréhension du déroulement historique de ces actions est fondamentale car elle explique l'enjeu politique derrière le nouveau développement hydroélectrique sur la rivière Rupert.

Parallèlement, de nombreux ouvrages anthropologiques traitent du droit autochtone, de l'autodétermination et des relations transnationales à l'égard des actions des Cris. Par exemple, la revue *Droit et démocratie* (2002) a mis en doute la reconnaissance du droit à l'autodétermination des peuples autochtones étant donné les répercussions possibles sur la souveraineté des états démocratiques. King-Levangie (2004) dans son mémoire a exploré le processus de négociation de la *Déclaration des Nations Unies sur les peuples autochtones* et sa signification pour les autochtones, plus particulièrement pour les Mohawks de Kahnawake. Plusieurs des représentants cris tels qu'Awashish (2002), Moses (2002a, 2002b, sans date), Mukash (2005), Namagoose (2004) et Saganash (2005) sont par ailleurs intervenus sur les différentes scènes politiques pour obtenir une plus grande autonomie. Rousseau (2001) a mis en lumière les conséquences de la mondialisation sur les peuples autochtones et décrit l'implication politique des Cris sur la scène internationale ainsi que les conséquences et les possibilités d'un tel engagement. En introduction d'un livre collectif qui explique diverses questions contemporaines auxquelles les communautés autochtones du Nord-du-Québec sont

confrontées, C. H. Scott (2001) aborde le problème des conditions de l'autonomie et du développement soit la définition et la redéfinition des frontières nationales, les luttes juridiques, le contrôle des ressources, l'affirmation culturelle et l'ingérence de l'état. Plusieurs des questions soulevées dans ces textes ont permis de remettre en question les concepts d'autodétermination et d'autonomie. Pourquoi le droit à l'autodétermination des autochtones est-il si difficilement accepté par les états? Est-ce que les forums internationaux aident réellement les Cris à se faire respecter sur la scène nationale? Bien que le droit à une plus grande autonomie ait été accordé aux Cris dans la *Paix des Braves*, ont-ils vraiment la possibilité de s'épanouir librement? Ces questions ne seront pas laissées sans réponse.

Ces sujets sont très pertinents car ils démontrent très clairement les enjeux concernant la définition des frontières, les politiques libérales d'exploitation des territoires et les luttes autochtones qui résultent des conséquences de ce type de développement économique. Mon sujet traitant des relations de coopération avec les Cris et des impacts sur le plan local, ces ouvrages m'ont beaucoup inspirée, ne serait-ce que sur l'analyse critique des notions de mondialisation, de frontières, d'identité autochtone, d'identité crie, d'acteurs transnationaux, de politiques libérales et l'importance de l'aspect juridique lié à leur lutte politique.

En ce qui a trait au territoire d'études, soit Chisasibi, quelques ethnographies ont été effectuées dans la région. Richard T. Scott (2001) a investigué sur le mercure dans les eaux de la rivière La Grande et sur les problèmes de communication avec les scientifiques. Roué (2004) a analysé quelques-unes des scènes qui se déroulèrent

simultanément en août 2001 à Chisasibi lors d'une réunion de la Confédération des Nations cries du Canada. Elle y évoque toute une symbolique en lien avec l'identité et l'espace politique des Cris et ce, au sein mêmes des différentes nations cries. Jacobs (2001) a étudié l'effort des femmes de Chisasibi pour reconstruire un sentiment communautaire après le déménagement de Fort-George. Elle a entre autres regardé les systèmes d'éducation parallèles. Desbiens (2006), chercheure au sein de la Chaire de recherche du Canada en géographie historique du Nord, a documenté les impacts chez les Cris de Chisasibi après l'inondation des rapides par la construction du barrage LG1. Ces recherches permettent d'entrevoir les problèmes particuliers qu'ont vécu et que vivent toujours les Cris de Chisasibi et elles m'ont permis d'être plus alerte dans l'analyse des événements contemporains en tenant compte de l'histoire locale.

Suite à la résistance politique des Cris, certains chercheurs ont essayé de comprendre par quel processus ils se sont réappropriés leur culture tout en juxtaposant leur mode de vie à la vie contemporaine. Les processus de « guérison » font partie de ces moyens et Adelson (2001) et Tanner (2004) ont documenté ce phénomène récent. Adelson, une anthropologue médicale, a essayé de répondre aux questions sur la conception de la santé dans le contexte cri. Ses recherches ont été effectuées pendant le rassemblement annuel de Whapmagoostui. Elle y a exploré les processus de guérison qui sont aussi des efforts de revitalisation culturelle et qui aident à renforcer l'identité autochtone. Tanner (2004) de son côté a examiné les différences entre les mouvements panamérindiens et la signification de ces processus de guérison. Tanner (2004) aborde le concept Algonquien de guérison, plus particulièrement en lien avec les Cris de Mistissini

avec lesquels il a passé de nombreuses années sur le terrain. Ce phénomène récent sera abordé au chapitre 5 dans une brève description de certains des éléments de la vie contemporaine des Cris.

Enfin, quelques recherches ont permis de documenter la *Paix des Braves*. Des textes provenant du site Internet du Grand Conseil des Cris (GCC, 2004-2005), (GCC, 2005b) évoquent les aspects bénéfiques de l'entente. Un article de Trudel et Vincent (2002) rappelle une entrevue faite avec Roméo Saganash, juriste cri et directeur des relations entre le gouvernement du Québec et le Grand Conseil des Cris, sur la signification de la « *Paix des Braves* ». Celui-ci a indiqué que les Cris fondent une grande partie de leurs attentes sur cette entente et qu'ils visent un développement socioéconomique durable qui permettra aux jeunes de trouver de l'emploi. En réalité, selon ces sources, cette entente reconnaît la nation crie comme un peuple et promulgue un respect de leurs terres ainsi que de leur savoir. Ces ouvrages ont contribué à me faire une idée positive de la *Paix des Braves*. Cependant, nous verrons que cinq ans après l'entente, la *Paix des Braves* est conflictuelle et n'inspire plus la confiance des premières années d'application. Une fois sur le terrain, les Cris consultés et le visionnement du documentaire de Deer, Diamond et Webb (2003), *One More River- The Deal that Split the Cree* et la lecture de sa critique (GCC, 2005b) m'ont, entre autres événements, fait réaliser qu'il existe des dissidences chez les Cris par rapport à l'entente. J'ai donc par la suite remis en question la nouvelle ère de « coopération, de partenariat et de respect mutuel ».

2.2 *Histoire des Cris de la Baie-James et de leur territoire*

L'histoire du peuple cri est remarquable. Ceux-ci ont dû faire face à toutes sortes de situations conflictuelles relativement au respect de leurs traditions. Malgré l'ingérence des allochtones sur leur territoire, ils ont toujours trouvé les moyens de négocier et de s'adapter afin de maintenir la paix avec les gouvernements du Québec et du Canada. Pour comprendre la complexité historique des rapports entre les Cris et le gouvernement du Québec, les enjeux de leurs luttes sont présentés en trois périodes historiques. Tout d'abord, le mode de vie des Cris et leurs relations avec les allochtones sont décrits relativement au contexte historique précédant le développement des barrages hydroélectriques sur leur territoire. Par la suite, les circonstances de la signature du traité de la CBJNQ et ses bouleversements sont expliqués. Enfin, l'épisode de Grande Baleine illustre la stratégie gagnante utilisée par les Cris pour faire reconnaître leurs droits.

2.2.1 *Contexte précédant le développement hydroélectrique de la Baie-James*

Comme de nombreux autres groupes autochtones à travers le monde, les Cris ont un lien relationnel particulier avec leur environnement. Leur ontologie suggère que l'ensemble des éléments vivants et non-vivants qui composent la terre doivent être respectés et sont intrinsèquement liés à l'être humain. Leurs perceptions des êtres animés et inanimés, ou des humains et non humains, diffèrent de l'idéologie dichotomique occidentale distinguant la nature de la culture. Tanner explique cette réalité métaphysique :

Humans are seen as potentially a part of nature, linked to other species by obligations of reciprocity. Animals give themselves as gifts — they allow themselves to be caught — providing that the hunter treats them before, during, and after the hunt with respect, that is, by following

rules and taboos, some of which are general to all animals and others particular to each species. If these rules are not obeyed, the result may be anything from a short period of hunting failure to the disappearance of whole species for several decades. These ideas underscore the understanding of this, as with any other conception of 'nature,' as a culturally constructed system (2004 : 211).

Ces pratiques sont intimement liées au savoir des chasseurs cris et à leur conception des rapports entre l'homme, le chasseur, et l'animal. Les Cris considèrent leurs « proies » comme des « individus-animaux » (Feit, 2000). De fait, lors de la chasse, un véritable rapport de réciprocité se crée entre le chasseur et l'animal. Les chasseurs cris estiment que l'animal se donne au chasseur après avoir été apprivoisé par celui-ci. À ce sujet, Tanner (1979 et 2004) a documenté la religion animiste des Cris. Si les chasseurs traitent les animaux avec respect et obéissent aux règles, aux contraintes morales et aux tabous durant la chasse, par exemple, s'ils respectent le corps de l'animal en disposant correctement des restes, les chasseurs cris attendent des animaux qu'ils agissent comme leurs amis, permettant ainsi à ces mêmes chasseurs respectueux de les tuer (Tanner, 2004 : 203-204). Tanner stipule également que ces animaux sont sujets aux décisions des « maitres-animaux » qui décident si ceux-ci seront tués ou gardés en vie. Cette capacité à agir en réciprocité avec les animaux s'acquièrent avec l'expérience et la pratique des règles de respect ainsi qu'avec l'expérience des rêves, des cérémonies et des signes. « La connaissance future n'est pas passive, mais active (Feit, 2000) ». Tanner explique l'importance de la pratique et du respect de la cosmologie :

They acquire knowledge of these rules not primarily by the teachings of the elders, but by living close to and having encounters with animals, that is, through the practice of hunting. The more that hunting is conducted in accordance with the rules acquired from the experience of previous hunting encounters, the more hunters participate in the harmony and the power of this nature cosmology (2004 : 210).

Le récit de Niezen, qui raconte son expérience avec les chasseurs cris, explique la manière dont ces derniers vont permettre à l'animal de se donner et ainsi faciliter la relation de réciprocité :

Spiritual relationship between hunters and their quarry, however, continue to exist among many experienced Cree hunters today, in a form that is far from 'technical'. While I was visiting the Matthew family in Chisasibi during the Summer of 1994, Robbie Matthew, Sr. asked his wife Sally to remove the esophagus of a goose she was preparing, then explained to me what was done with it. The esophagus of a goose is hung on a tree at every hunt to pay respect to the animal. The windpipe is the most important part because this is where the voice of the goose is from. He expressed regret that some hunters didn't do this and that some young people had even been seen shooting at geese from a vehicle. This, he said, could mean declining numbers of geese for the community in the future.

The reason improper hunting behaviour was a concern was not because too many geese would be killed this way, leading to a reduction in the goose population. (In fact, shooting from a car is in general not an effective strategy for goose-hunting.) It was because the spiritual relationship between hunters and a symbolically important animal had been compromised, and the quarry was likely to respond by making itself unavailable (Niezen, 1998 : 26-27).

D'autres comportements, tels que ceux développés à l'égard des vents provenant des différents points cardinaux, sont aussi adoptés. « Les chasseurs cris ont une très grande expérience et une connaissance importante de la relation existant entre le comportement animal et les différentes conditions météorologiques (Feit, 2000) ». Les femmes des chasseurs cris ne font pas exception à ces règles. En réalité, des tâches spécifiques leurs sont assignées telles que le dépeçage, le tannage, la cuisine et la confection entre autres des mocassins, des tentes, des mitaines des chapeaux. À l'intérieur des camps de chasse, des règles spécifiques doivent également être suivies selon les tabous associés à chacun des sexes⁹.

⁹ Pour plus d'information, voir Tanner (1979 : 60).

Le savoir-faire et le savoir-être des Cris furent très appréciés lors de la période de la traite des fourrures. L'ethnographie de Salisbury (1989) a démontré comment les Cris ont tout d'abord établi des relations respectueuses et réciproques avec les Européens. Selon cet anthropologue, durant la deuxième moitié du 19^e siècle et la première partie du 20^e siècle, les Cris faisaient affaire avec les postes de traite européens. En effet, différents groupes, composés d'un certain nombre de familles, se réunissaient chaque saison et étaient reliés par des réseaux de mariage, de commerce et de production. Durant cette période, ils commencèrent également à suivre les dogmes du protestantisme et à faire baptiser leurs enfants. Le commerce des fourrures était profitable autant pour la Compagnie de la Baie d'Hudson que pour les Cris. Ils avaient une dépendance mutuelle par rapport à leurs connaissances distinctes et un respect des uns envers les autres. Jusqu'à la fin du 19^e siècle, les Cris et les Euro-Canadiens¹⁰ coopéraient donc sur un même territoire. Les Cris étaient reconnus et respectés par les autorités locales allochtones. Tanner explique que malgré l'incompréhension des colons de ce temps sur les pratiques et coutumes crie, ces événements historiques favorisèrent une histoire complexe d'alliances et de partenariat avec les allochtones :

Because of the nature of fur-bearing animals, the production of wild fur cannot [could not] be industrialized. Moreover, because it was the Indians who already possessed an efficient technology and the skill to harvest these animal species, the fur trade began with a dependence on a non-European technology which itself was based within a complex non-European tradition, one which was part of a non-European social structure and religious ideology (1979 : 2).

Toutefois, de grands changements apparurent lorsque les politiques fédérales intransigeantes d'assimilation et de paternalisme furent appliquées. De 1840 à 1867, le

¹⁰Ce terme désigne les deux peuples « fondateurs », soit les Canadiens français et les Canadiens anglais.

gouvernement fédéral élabora un plan d'assimilation progressif. Par exemple, l'une des lois les plus dévastatrices, en ce qui a trait à l'autonomie et à l'autodétermination des autochtones du Canada, fut la *Loi sur les Indiens* de 1876 qui condamna les populations autochtones à devenir des « citoyens mineurs ». Initialement, le rôle de l'État se devait d'être protectionniste, mais par la suite (dans les années 30 pour les Cris (Tanner, 2004 : 97)), il devint plus contraignant puisque les peuples autochtones n'avaient plus à ses yeux aucun intérêt militaire et commercial :

(...) on doit dire de la Loi sur les Indiens qu'elle est en réalité une déformation de cette responsabilité de protection. Car, si au départ ils étaient des « nations et tribus » dont il fallait assurer la « protection », ils deviendront dans les faits des citoyens mineurs sous la tutelle du gouvernement fédéral. Au nom de la protection, on se permettra de décider pour eux (Lepage, 2005 : 21).

Par exemple, on sédentarisa de force ces peuples nomades qui avaient établi un système complexe de parenté et de réciprocité avec leur territoire ancestral. En réalité, aucune de ces frontières délimitées par les instances politiques au pouvoir ne respecta les droits des Cris au territoire.

Ni les bandes « administratives » créées par traité et mises sous l'autorité des Affaires indiennes, ni les précédentes bandes de « postes de traite » de la Hudson's Bay Company ne saisissaient la logique culturelle des identités et les affiliations territoriales telles que pratiquées historiquement par les peuples cris et ojibwas (Scott et Morrison, 2004 : 41).

Selon la logique occidentale, les territoires devaient être délimités et fixes. Les gouvernements divisèrent donc le territoire des Cris selon les territoires de chasse existant des différentes familles. Ce modèle de gestion des terres, qui n'était pas en place lors de la traite des fourrures et qui n'avait pas affecté les relations entre les commerçants de fourrures et les Cris, créa des frictions entre les chasseurs et les gouvernements. La

propriété était en effet un concept absent du vocabulaire traditionnel des Cris. C. Scott explique qu'encore aujourd'hui, la propriété est avant tout collective :

In Cree, there is no substantive category either equivalent or similar to 'property' in English, and no verb 'to own'. To designate objects or resources as belonging to individuals or groups in some sense, possessive pronouns are joined to the names of the pertinent objects (e.g. *utaschiim*, 'his/her hunting grounds'); or else the verb *iinyaaw* ('he/she has') is used. In hunting, 'I speak of 'my' personal possessions such as clothing or tools simply as *niichaakwaanim* ('my things'), or *niitaapichtaun* ('my equipment', 'things I use') (Scott, C., 1998 : 37).

En 1930¹¹, les services gouvernementaux provinciaux et fédéraux, commencèrent à être imposés aux Cris. Des mesures sociales coercitives furent appliquées. Par exemple, le gouvernement fédéral imposa le système des écoles résidentielles. Cet épisode de l'histoire des Cris est encore bien présent dans la mémoire de Tom, un aîné de Chisasibi :

Young people had never had to learn English, and then they were forced to use English, which they did not know, in the first place. That was the second language that was given to us, English from Anglican school. It was so hard for us, because our parents did not know any word of English, and it was very hard for us, learning something that we did not even hear about, until we heard about this in what you call school. Our way from our parents was taken, and they were not even able to teach us anything. So they let the school, the principals and the mission take over our life, which was very hard for us to understand, even though we were taught everything a Christian have to know. To us, it was very hard to do what these people were trying to educate us differently, and it was very hard for us to obey : rules and regulations, what it takes to be a Christian and these teaching were very... For us, we would not do anything because if we would do something against the instructions, then, we would be punished (Extrait d'entrevue, été 2006).

Dans les années 1960, le gouvernement du Québec favorisa, sans le consentement des Cris, le développement minier, le commerce forestier ainsi que le développement de réseaux de chasse et de pêche sportive. En 1970, six cent cinquante kilomètres de routes

¹¹ Voir Tanner (2004: 197)

furent construites dans leur territoire et il était planifié de creuser et de dévier les rivières La Grande, Caniapiscaw, Great Whale, Opinaca, Eastmain, Nottaway, Broadback et Rupert. « The size of the territory affected would approach that of the entire state of California » (Richardson, 1975 : 21). Le territoire avait été déclaré sous l'autorité des terres de la couronne, c'est-à-dire que la terre était libre pour l'État et pour la population euro-canadienne. Cela excluait les Cris du développement socioéconomique puisqu'en plus de l'ignorance du Québec de l'occupation crie de leur territoire ancestral, le système des réserves enlevait aux Cris la possibilité de participer à l'échange de capitaux. Conséquemment, selon Feit (2004 : 102), à partir de la moitié du 20^e siècle, la coopération entre les Cris et les autorités gouvernementales, tant fédérales que provinciales, perdit tout son sens.

Les Cris ont été dès lors traités comme des étrangers sur leurs propres terres. En réalité, le Canada et la province de Québec ont créé de grands conflits en appliquant des mesures politiques sans reconnaître les territoires ancestraux et sans essayer de comprendre toute la complexité de la culture crie. Comme le souligne Desbiens, une « dynamique de production/destruction » liant le territoire du Québec au territoire des Cris a été appliquée « en grande partie, à travers la déshumanisation des espaces autochtones » (2006 : 187).

Voyons maintenant comment l'épanouissement de la « nation québécoise » s'est effectué, dans le cas entre autres du développement hydroélectrique, au prix de la non-reconnaissance et de l'exploitation d'autres peuples vivant sur ce même territoire. Nous allons constater qu'en voulant nationaliser son énergie, le Québec a opté pour la création

d'une société d'état, Hydro-Québec, qui, dans les années 70, a bouleversé d'une manière plus prononcée le monde des Cris.

2.2.2 *Traité de la CBJNQ et bouleversements circonstanciels*

En 1971, le premier ministre Robert Bourassa annonça le début des travaux de la phase I d'un projet hydroélectrique de 5,6 milliards de dollars sur la rivière La Grande, une rivière qui était située dans les territoires des Cris de Chisasibi. Les Cris apprirent la nouvelle par les journaux (Niezen, 1998 : 64). Ils essayèrent de faire pression sur les deux paliers gouvernementaux, tant provincial que fédéral, afin d'arrêter la destruction des terres et des habitats affectés. Toutefois, le gouvernement du Québec refusa de négocier, sauf avec une entité politique reconnue. Compte tenu de ce fait, sept des villages cris se réunirent pour discuter de cette intrusion sur leurs terres. Les Cris décidèrent de riposter et de porter plainte au ministère des Affaires indiennes du Canada via l'Association des Indiens du Québec. Cependant, le peuple cri ignorait que leur territoire avait été donné à maintes reprises à des rois et en fin de course à la province de Québec (Coon Come, 2004 : 154). En effet, en 1670, le roi Charles II d'Angleterre donna le territoire des Cris à son cousin le prince Rupert. Ces terres avaient été déclarées *terra nullius*, ou des terres n'appartenant à personne (*Idem* : 156). En 1873, leurs terres furent une fois de plus cédées au Canada par la Compagnie de la Baie d'Hudson. Finalement, en 1898 et 1912, elles furent transférées du Canada à la province du Québec. Les Cartes de la Confédération canadienne en 1873, 1898 et 1912 sont à la page suivante. En réalité, avant la signature de la CBJNQ, les gouvernements et allochtones ont totalement dénié l'occupation du territoire par les Cris. Le gouvernement du Québec imposa, sans penser

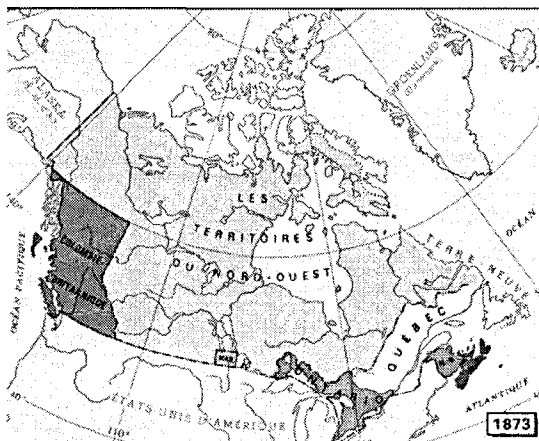


Illustration 2 : La Confédération canadienne en 1873
(CANADA. Bibliothèque et archives, 2006)

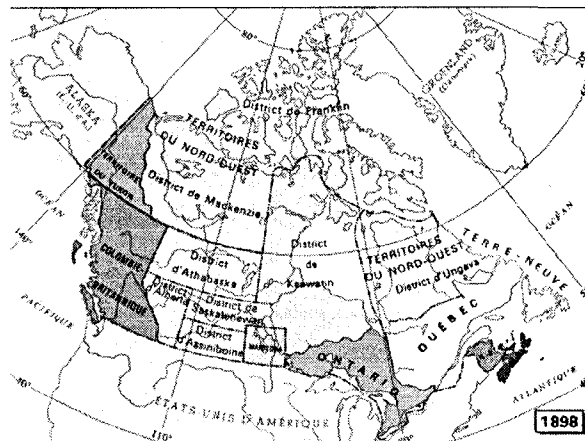


Illustration 3 : La Confédération canadienne en 1898
(CANADA. Bibliothèque et archives, 2006)

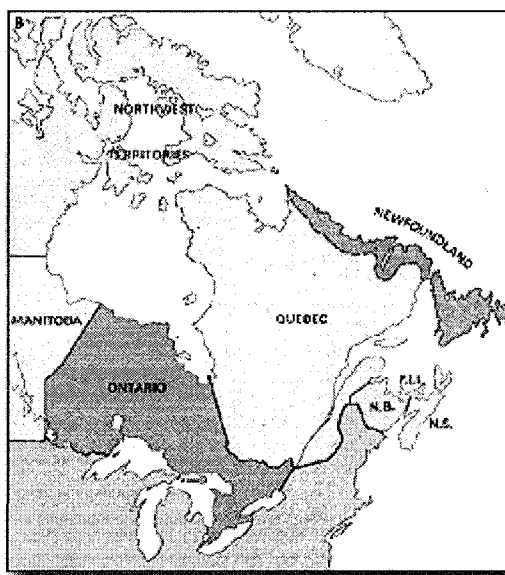


Illustration 4 : Le Québec en 1912 (CANADA. Bibliothèque et archives, 2006)

devoir se justifier, son projet de développement hydroélectrique aux Cris. Il considérait que les terres autochtones étaient légalement disponibles depuis leur transfert du gouvernement fédéral au gouvernement provincial. Toutefois, malgré ce transfert, aucun

traité territorial n'avait été négocié entre la province et les Cris¹². Cette situation donna la possibilité aux Cris de revendiquer leurs droits auprès de la fédération canadienne :

Northern Quebec was federal territory from its cession to Canada by the HBC in 1871 until the Quebec Boundary Extension Acts of 1898 and 1912. These acts transferred the land to Quebec jurisdiction with the proviso that Quebec must negotiate treaties settling aboriginal claims to the land, in the same way Canada did. Quebec had not negotiated treaties and thus the aboriginal claims were still valid. If necessary the IQA [Indian of Quebec Association] could call upon Ottawa to revoke the Boundary Extension Acts and return the land to the Cree and Inuit. Such an action, coming at a time of constitutional disputes between Ottawa¹³ and Quebec, would clearly be a political bombshell which all parties would wish to negotiate to avoid (Salisbury, 1989 : 54).

Durant cette période, les Cris furent aidés par des chercheurs, consultants, journalistes, producteurs de film, juristes et écologistes. Des chercheurs du département d'anthropologie de l'Université McGill à Montréal¹⁴, effectuèrent des études d'impacts sociaux sur le projet hydroélectrique la Grande. Ils démontrèrent, entre autres, que les Cris vivaient de leurs terres et pratiquaient toujours leurs activités traditionnelles. En 1971, la mobilisation populaire, les groupes écologistes et le programme d'anthropologie du développement de McGill conduisirent à la création d'un *Federal-Provincial Task Force on James Bay Ecology*. En 1972, des chasseurs cris témoignèrent devant la Cour supérieure du Québec et avec l'aide de l'Association des Indiens du Québec, les Cris demandèrent une injonction. Selon Feit (2001 : 411), les Cris ont créé leurs « pratiques discursives interculturelles » pendant cette période de négociations. Ils ont utilisé des

¹² Les Cris relevaient donc toujours juridiquement du gouvernement fédéral et de la *Proclamation Royale* de 1763 depuis la *Loi sur les Indiens* de 1876.

¹³ Ottawa est la capitale du Canada.

¹⁴ Selon Salisbury (1989; 150), de nombreuses recherches ethnographiques ont contribué à aider les Cris dans leurs luttes juridiques telles que celles de: E. Rogers, J. Honigman, A. Balicki, W.K. Barger, A. McElroy, A.J. Kerr, R. Knight, R. Preston, H. Feit, A. Tanner, I. LaRusic, R. Pothier, P. Sindell, R. Wintrob, N. Elberg, J. Hyman et K. Hyman.

métaphores sur la nature, la production, la spiritualité, les valeurs morales et les actions politiques pour expliquer leur point de vue avec leur propres signifiants culturels mais aussi avec ceux des allochtones d'Amérique du Nord. Par exemple, lorsqu'ils ont été entendus à la Cour supérieure du Québec, ils ont utilisé la métaphore du jardin pour faire comprendre aux allochtones que leurs terres n'étaient pas vacantes et inhabitées mais qu'elles faisaient partie de leur vie depuis des temps immémoriaux. Les Cris ont tenté de faire comprendre aux allochtones que leur territoire était un jardin où l'homme y jouait également un rôle fondamental dans l'équilibre des forces de la nature. Feit explique leur stratégie :

The metaphor of the garden is a fundamental alternative to these linked metaphors of wilderness, European settlement, and nation. Gardening analogies deny that this is a wilderness, and, instead, assert that it is a place that sustains humans. The productivity of the land is highlighted, and it is made a place where people survived and belonged, not a barren land but a home to the Cree. (...) This is not just contemporary gardens they speak of; there are implicit references to the biblical Garden of Eden. It is divine creation, and there are sacred rights and obligations that also concern the Cree (2001 : 428).

Bien que le jardin fût utilisé à bon escient pour contrer l'image occidentale des territoires sauvages, cette métaphore créa une barrière cognitive de nature ontologique puisque la manière de percevoir la nature et d'interagir avec elle diffère chez les Cris et chez les Occidentaux¹⁵.

Le 5 mai 1972, les Cris et les Inuits ont protesté devant la Cour d'appel du Québec pour qu'elle déclare la Société de Développement de la Baie-James anticonstitutionnelle (Niezen, 1998 : 68). Le 27 octobre de la même année, une injonction temporaire a été accordée sur les travaux de construction sur la rivière La Grande et le 5

¹⁵Pour plus d'information sur la métaphore du jardin, voir Feit (2001 : 433).

décembre, le juge Albert Malouf débuta les audiences publiques. Sur une période de six mois, 167 témoignages d'experts dont entre autres des biologistes, des sociologues, des anthropologues et de chasseurs cris et inuits ont été entendus (*Idem* : 68). En 1973, pendant que les Cris et les Inuit tentaient de trouver des moyens de négocier avec le gouvernement du Québec, une route fut construite jusqu'à Radisson. Cette ville, située à 101 km à l'est de Chisasibi, fut bâtie pour les travailleurs de la Baie-James. Le 15 novembre 1973, presque une année après l'injonction, le juge Malouf répondit favorablement à la demande des Cris et des Inuits et ordonna l'arrêt des travaux du chantier de la Baie-James. Quatre jours plus tard, le gouvernement Bourassa annonça sa volonté de négocier. Mais, la Société de Développement de la Baie-James porta néanmoins en appel le jugement du juge Malouf. Le 22 novembre de la même année, le juge Turgeon, de la Cour d'appel, renversa le jugement du juge Malouf. Il déclara que les pertes d'investissements produites par les travaux étaient beaucoup plus grandes que les dommages causés aux populations cries par ces constructions : « He basically reject[ed] the scientists' and impact evaluators' evidence on the Cree involvement in hunting and the damage that the project [caused] » (Salisbury, 1989 : 55). C'est dans ce contexte politique tendu qu'en 1974, les Cris délaissèrent l'Association des Indiens du Québec pour former le Grand Conseil des Cris (GCC), un instrument qui, pensaient-ils, leur permettrait de mieux contrer ces projets gouvernementaux. Pourtant, avant la décision du juge Turgeon, les Cris savaient pertinemment que le barrage hydroélectrique La Grande, déjà en construction, serait achevé avant qu'ils ne puissent porter en appel à la Cour Suprême du Canada la décision du juge Turgeon :

They were almost sure that the decision of Quebec Court of Appeals, not yet announced, had gone unanimously against them, so they could be certain that if they decided to place their trust in legal action, it would be a long-drawn-out struggle lasting for six or seven years, with no guarantee of victory. The project, moreover, would be built before the case was resolved (Richardson, 1975 : 319).

De concert avec les Inuits, les Cris prirent la décision de signer le traité de la *Convention de la Baie-James et du Nord québécois*. Le Canada, le Québec, Hydro-Québec et la Société de Développement de la Baie-James signèrent également ce traité. L'entente entra en vigueur en 1975. Trois ans plus tard, le 30 janvier 1978, les Naskapis suivirent l'exemple de leurs voisins cris et signèrent la *Convention du Nord-Est québécois* (CNEQ). Bien qu'ils aient obtenu des droits et libertés issus de traités, les Cris, les Inuits et les Naskapis ont en échange renoncé à leurs droits ancestraux sur leur territoire. Certains Cris et Inuits étaient contre la signature du traité mais les conditions furent imposées plutôt que négociées :

One of the conditions imposed on the Cree in the negotiation process, however, was unilateral extinguishment of Cree rights, most importantly, rights over the exclusive use of land. "Not only did the negotiators come in with [surrender and extinguishment] as a condition which was not subject to discussion or debate," Diamond commented, "but Canada made it clear that if we did not proceed with the agreement process, unilateral legislation would have been imposed on us in any case" (cited in Grand Council of the Crees, 1995: 253) (Niezen, 1998 : 75-76).

Il existe en effet une distinction entre « droits ancestraux » et « droits et libertés issus de traités ». Lepage explique cette distinction :

(...) la Constitution canadienne énonce formellement que les « peuples autochtones » ont des droits particuliers du fait qu'ils ont occupé le territoire avant l'arrivée des Européens. C'est ce qu'il fait entendre par l'expression « droits ancestraux ». Dans le cas des Cris, des Inuits et des Naskapis, signataires de traités avec les gouvernements du Québec et du Canada, nous parlons en ce qui les concerne de « droits et libertés issus de traités » (2002 : 64).

La CBJNQ et la CNEQ font partie des premiers « traités modernes » signés au Canada avec des nations autochtones pour régler des litiges territoriaux, litiges datant des années 1800. Après la CBJNQ, les Cris ont par ailleurs acquis un pouvoir économique et politique dont ne bénéficient pas les nations voisines, comme par exemple celle des Innus. Les autres nations autochtones du Québec sont encore récalcitrantes à signer un traité équivalent puisqu'ils ne veulent pas perdre leurs titres ancestraux.

Paradoxalement, comme le fait remarquer Coon Come (2004 : 157), pendant que ces négociations avaient lieu, le Canada signait et participait à l'ONU au développement du *International Covenant on Civil and Political Rights* et au *International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights*. Ainsi, malgré l'adoption de politiques multiculturelles à l'égard de ses citoyens, le Canada et le Québec perturbèrent grandement le système de traditions locales des Cris. En permettant des transformations rapides et l'exploitation hydroélectrique du territoire, ils ne tinrent pas compte des impacts de ces changements sur le mode de vie des Cris. La priorité fut accordée au capital national et étranger plutôt qu'au développement d'un partenariat avec les populations locales concernées.

Le projet hydroélectrique La Grande eut des effets irréversibles sur la vie des Cris et sur les terres qu'ils occupaient. Les Cris signèrent ce traité à contrecœur et en partie parce que le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada leur firent différentes promesses en échange. Par exemple, le Québec leur garantit de protéger leur mode de vie ancestral relativement à la chasse, la pêche et la trappe. Il leur offrit également des moyens de financement accrus pour l'éducation et la santé. Contrairement

à la plupart des communautés autochtones du Canada qui sont toujours confinées dans des réserves en vertu de la *Loi sur les Indiens*, les Cris, les Inuits du Québec et les Naskapis ne sont plus dépendants de cette loi depuis la signature de la CBJNQ et la CNEQ. Néanmoins, cet accord a restreint la capacité des Cris à gérer leur territoire car des catégories de terres ont été établies par la Convention :

On “Category 1 land” the Cree have a title similar to that held by any Indian band to its own Indian Reserve, though on some portions of it Quebec retains some rights. On “Category 3 lands” the Cree retain the right to hunt everywhere except where buildings are located, much as they previously did on unalienated Crown land. Located near each reserve, however, is an area over which Cree have exclusive hunting rights – “Category 2 lands” (Salisbury, 1989 : 57).

L'illustration des catégories de terres sous la CBJNQ se trouve à la page suivante. En échange, les Cris reçurent du Québec 130 millions de dollars à titre de compensation. Cela leur permit de mettre en place des institutions crie qui agissent à titre d'intermédiaires entre le gouvernement du Québec et leur peuple. Cependant, quelques années plus tard, afin de se faire respecter, les Cris durent dépenser des sommes d'argent importantes dans des campagnes qui visaient à dénoncer le désengagement des gouvernements relativement à la CBJNQ. Le gouvernement québécois s'était plus particulièrement engagé à soutenir le développement économique et social du peuple cri. Mais, le Québec omit de respecter ses obligations et ses engagements envers eux. Par exemple, les Cris ont dû dépenser leurs propres fonds pour mettre sur pied la Commission scolaire crie :

In the establishment of the Cree School Board, for example, the Cree spent over \$600,000 from their own funds between 1976 and 1978 because of the urgency in establishing the program. But subsequent requests to the government for reimbursement were refused (Niezen, 1998 : 78).

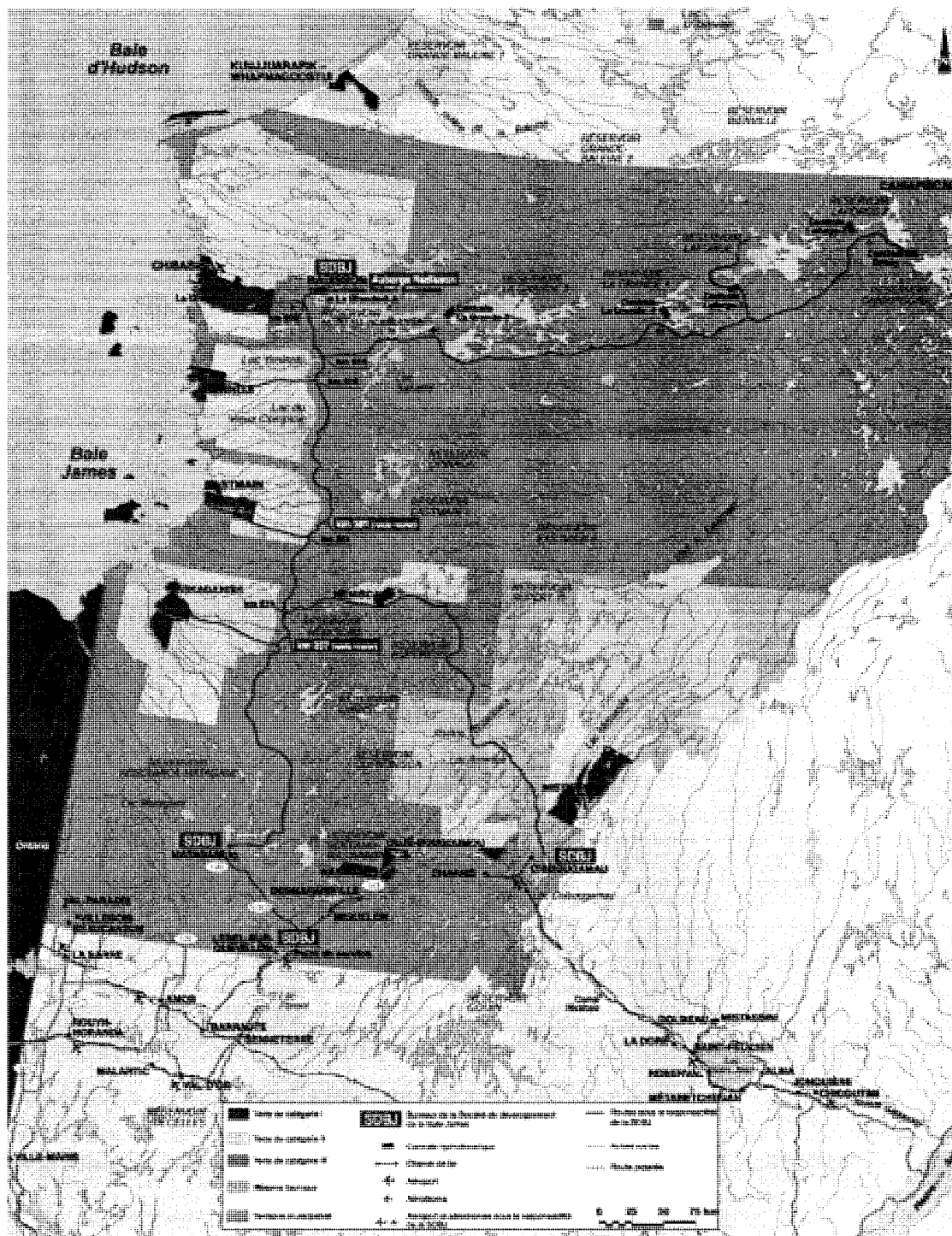


Illustration 5 : Catégories de terres sous la CBJNQ (Société de développement de la Baie James, sans date)

Matthew Coon Come explique ainsi le problème :

Our experience with the implementation of our treaty is that, while the governments now insist that we deliver to them all our obligations with respect to the land and to the extinguishing of our Aboriginal rights, at the same time they twist the meaning of their obligations and minimize or deny the promises they made to us (2004 : 160).

Alors que chaque année le gouvernement québécois reçoit des revenus de plusieurs centaines de millions de dollars des installations sur les terres des Cris, les Cris ne se voient octroyés en retour qu'une petite partie de cette somme. Ainsi, avant la signature de la *Paix des Braves*, un certain nombre de promesses gouvernementales ne s'étaient pas matérialisées. D'autre part, les Cris ont rapidement réalisé que les réservoirs des barrages avaient totalement changé l'équilibre environnemental. Depuis, les animaux ont modifié leur route et leur destination. Le mercure a pollué les eaux de la rivière La Grande et intoxiqué les poissons. Finalement, depuis 1975, le développement forestier s'est amplifié¹⁶. Ce n'est que par la suite que les Cris découvrirent les conséquences d'une telle exploitation. Même si la technologie « moderne » a permis d'instaurer un mode de vie différent et apprécié à certains égards, le peuple cri n'a pas pu prendre part aux décisions concernant ces développements socioéconomiques. Il a été dépossédé de ses droits sans que son avis n'ait de poids véritable sur les décisions touchant leurs terres.

Niezen explique à l'inverse quels ont été les bénéfices pour le gouvernement du Québec :

The Agreement fulfilled two major purposes for the Québec government: it cleared the way for extractive development of the North, mainly in the form of massive hydro-electric projects, and it clarified jurisdiction over the native people of its territory for whom federal responsibility was ambiguous and provincial jurisdiction ill-defined. John Ciaccia, special provincial representative in the James Bay negotiation, points to the importance of native assimilation into the provincial system in his statement of the philosophy of the Agreement:

¹⁶ Voir Beaulieu et Feit, 2001 : 119-148.

“Until now, Québec’s presence in the North has not been complete. Today we are completing and reaffirming this presence. The Government of Québec has taken the opportunity presented by these negotiations to recognize the territory, and to set up the institutions and structures that will give substance to the role that it intends to fulfill” (Ciaccia, 1991: xv) (1998 : 74-75).

Malgré les stratagèmes gouvernementaux, les Cris comprirent rapidement comment lutter contre les rapports de pouvoir inégaux des gouvernements en utilisant des groupes transnationaux et la force de l’opinion publique. L’épisode de Grande Baleine démontre leur habileté à rééquilibrer les forces en présence.

2.2.3 *Épisode de Grande Baleine*

Lorsque les phases II et III des projets hydroélectriques d’Hydro-Québec sur les rivières du secteur de Grande Baleine et du secteur Nottaway, Broadback et Rupert furent proposées en 1989, le GCC établit tout de suite sa stratégie pour contrer les projets. « They pointed out that the proposed projects were designed to supply electricity to the United States and decided that this should be the major target of a public campaign (Craik, 2004 : 171) ». Selon Brian Craik, anthropologue consultant, les Cris décidèrent donc d’utiliser la force de l’opinion publique et d’entrer en contact avec certains groupes écologistes. Au Maine, ils formèrent le groupe *No thank U Hydro-Québec* et donnèrent par la suite une conférence de presse. Ils coopérèrent également avec la *Audubon Society*, avec le *Natural Resources Defense Council*, avec *Greenpeace* Québec et avec Les Amis de la Terre de Montréal. D’autre part, à Whapmagoostui-Kuujuarapik, les Cris et les Inuits de Grande Baleine construisirent un grand canot de neuf mètres de long comme symbole de leur solidarité contre le projet. En 1991, ils payèrent jusqu’à la ville de

New-York et arrivèrent à l'Île de Manhattan à la fin du mois d'avril. La presse locale ainsi que la presse canadienne rapportèrent l'événement. Feit témoigne de leur campagne de sensibilisation :

In Vermont and upper New York State they met many small townspeople and people from farmsteads, with strong farming and rural traditions, who valued individual responsibility and direct involvement with the environment. This trip personalized the Cree to many local activists and to an interested public who saw the numerous local media pieces done about the unusual visitors (2001: 419).

Par la suite, les Cris portèrent leur cause devant les institutions internationales afin qu'elles enquêtent sur les activités d'Hydro-Québec. Ils en parlèrent notamment dans les universités des États-Unis de la *Ivy League* et au Tribunal international de l'eau aux Pays-Bas. Craik, explique l'importance de la portée de leurs actions :

While these interventions were not always strictly 'successful', they always added to the moral status of the campaign and enhanced sympathy for the Crees as the underdog vying with the big machine (2004 : 175).

En 1992, le GCC participa au Sommet de la terre pour l'environnement à Rio et parla des problèmes environnementaux causés par les barrages de la Baie-James. En exposant leurs problèmes aux médias, les Cris captèrent l'attention d'un public très large. Ils réussirent à susciter chez ce dernier une plus grande détermination à s'engager dans cette lutte politique, culturelle et environnementale. De plus, ils firent faire des études de production et de conservation de l'énergie afin de trouver des solutions de rechange au projet. Ils étudièrent à fond les impacts socio-économiques. Coon Come explique leur stratégie :

So we also talked about the alternatives in energy conservation, wind energy and co-generation projects. We undertook studies about the effect of electricity subsidies for the aluminum and magnesium industries in Quebec on the rates ordinary consumers pay for their

electricity. We researched the impacts on future electricity rates of building these projects and of the impacts in the US states buying the energy. We studied and publicized co-generation and conservation potentials. We participated in formal hearings on the export contracts in Canada and in Vermont, New York and Massachusetts and intervened before international tribunals in Europe.

We Crees became the environmental and economic conscience that the Quebec government did not have (2004 : 158-159).

Après l'étude du contrat à long terme qu'Hydro-Québec leur avait proposé, la ville de New-York conclut que les coûts d'importation était trop dispendieux comparativement aux autres possibilités proposées par les Cris. Elle annula donc le contrat de 12,6 milliards de dollars américains. Le Vermont tira une conclusion similaire et résilia également ses contrats. En conséquence, Jacques Parizeau, premier ministre péquiste du Québec à cette époque, décida d'arrêter les projets en 1993. Encore aujourd'hui, le Grand chef actuel du GCC, Matthew Mukash, se rappelle de cet événement avec fierté :

We fought the damming of our river, the Great Whale River in the late 80s and 90s, and that project was cancelled after a while, because the government wanted to sell this power to the United States. We went down there and we told the people: "When you think about it, all that is going to happen in our backyard, our way of life will be hit negatively". We told them: "Every time you turn the switch, nature is suffering, the fish, and all the flooded lands. That's what's happening when you turn on the switch, think about it". People were very compassionate in their response and so they lobbied the government that wanted to buy the power, in the States, in New England and also in New York. Finally the decision makers decided against buying Hydro-Quebec, and that's how we managed to stop that, the dam in our Great Whale (Extrait d'entrevue, été 2006).

Cet épisode de l'histoire des Cris fut l'événement marquant d'une lutte pour la reconnaissance de leurs droits collectifs.

Les Cris se sont également servis des pratiques discursives développées pendant les négociations de 1970 pour nouer des alliances transnationales avec des groupes

environnementalistes. Ils ont ainsi travaillé avec les médias pour influencer l'opinion publique. Feit rappelle leur habileté à identifier les failles du système dominant et leur ingéniosité à promouvoir la culture des trappeurs cri du même coup :

The Cree were successful in this challenge to development by combining diverse skills: a complex political strategy that identified economic and political structural weaknesses as it used opportune moments; a sophisticated use of economic and engineering analyses and media and polling techniques to influence opinion makers and strategists; and several rich discursive strategies for presenting Cree hunting as both a productive and protective activity, worthy of public concern and support (2001 : 420).

La réaction des Cris et leur volonté de sensibiliser les allochtones ont par ailleurs soulevé d'autres questions et certaines critiques. Selon McRae (2004), les stratégies discursives employées par les Cris de la Baie-James sont un exemple des nouveaux mouvements environnementalistes et démocratiques émergents chez les autochtones. McRae stipule cependant que la voix des Cris est perdue et incomprise dans la rhétorique des discours dominants ce qui crée ainsi un paradoxe :

It dismissed a connection to a local voice, and positioned his narrative alongside other competing but relatively homogenous narratives of a global capitalism (2004 : 125).

McRae a cependant évoqué que la rhétorique globale véhiculée par les groupes transnationaux autochtones se distingue selon chacun des groupes et des causes qui les poussent à intervenir. En d'autres termes, la rhétorique utilisée par les Cris est ancrée dans une manière d'être beaucoup plus profonde qui guide leur manière d'agir avec les autres.

L'histoire des Cris de la Baie-James, revue par les anthropologues, et l'analyse des nombreux ouvrages présentés m'ont guidée dans la manière d'aborder le terrain ethnographique.

2.3 *Méthodologie et terrain ethnographique*

Les témoignages recueillis sur le terrain ethnographique, réalisé à Chisasibi, sont fondamentaux à ce mémoire. C'est à partir de l'expérience du terrain et des points de vue des différentes personnes interviewées que l'analyse a été conduite. La cueillette de données qualitatives s'est faite à l'été 2006, du 2 mai au 28 juillet. Cela a permis d'évaluer le contexte social à l'intérieur d'une période de temps restreinte et de vivre des expériences culturelles particulières. Les méthodes utilisées ont permis de générer de nombreuses données et d'avoir une vue d'ensemble du contexte, somme toute, complexe. La plupart du temps, l'observation participante a été la méthode privilégiée, c'est-à-dire la participation aux activités quotidiennes de la communauté, tout en étant utile et en apprenant ce que les gens de Chisasibi voulurent partager.

Lors du terrain ethnographique, vingt-et-une entrevues ont été effectuées avec des Cris. Trois de ces personnes venaient d'autres communautés cries, soit Nemaska et Whapmagoostui. Sur ces vingt-et-une personnes, huit étaient des femmes. Cet « échantillon » était composé de deux adolescents de moins de 20 ans, de trois jeunes adultes entre 20 à 29 ans, de treize adultes entre 30 à 69 ans et de trois aînés de 70 ans et plus. L'approche aux collaborateurs a été faite en quelques étapes. Après avoir personnellement rencontré mes interlocuteurs cris, ils m'ont suggéré différentes personnes à interviewer. Le sujet de recherche a été présenté au téléphone ou par des

rencontres informelles. La participation de mes collaborateurs a toujours été acceptée sur une base volontaire.

J'ai débuté mon enquête par le personnel œuvrant dans les édifices à bureaux. Ces endroits étaient plus neutre culturellement, ce qui m'a donc permis de faire le pont entre le monde culturel des Cris et le mien. Je suis allée un certain nombre de fois au centre d'administration cri où se trouvent les professionnels du Conseil de Bande de Chisasibi, entre autres à l'Association des trappeurs Cris et au Conseil des Aînés. Les lieux communautaires et publics ont aussi été privilégiés soit l'école, la maison des jeunes, l'agence de tourisme Mandow et le département culturel qui s'occupe de la documentation et des activités sur Fort-George. Mes entrevues ont donc été majoritairement faites avec des Cris œuvrant dans les sphères publique et communautaire, donc avec des Cris qui ont un intérêt pour les questions politiques. En étant visible, en offrant de l'aide à titre de bénévole à la maison des jeunes et en expliquant le projet, j'ai pu faire des rencontres intéressantes.

Des événements majeurs ont eu lieu tout au long des trois mois passés au sein de la communauté. Au début du mois de mai, j'ai pu assister à une cérémonie des premiers pas dans un camp à l'intérieur des terres près de Chisasibi. Le 29 mai, il y a eu la journée de commémoration pour Annie Whiskeychan, une femme s'étant dévouée pour sa culture et sa langue et ayant beaucoup aidé les communautés cries. Du 6 au 9 juin, j'ai pu assister aux audiences publiques sur la dérivation de la rivière Rupert, audiences qui ont été d'une grande richesse pour mon mémoire. Le 21 juin, il y a eu la journée nationale des Autochtones où j'ai créé une dizaine d'affiches sur d'autres groupes autochtones vivant ailleurs dans le monde. À cette occasion, le ministère des Affaires indiennes et du Nord

Canada a distribué des sacs contenant différents jeux, macarons et de l'information sur le thème des populations autochtones du Canada. Le 1^{er} juillet, lors de la fête de la Confédération, des jeux furent organisés pour les jeunes et les adultes. Finalement, du 20 au 24 juillet, j'ai participé au rassemblement annuel sur l'île de Fort-George, appelé le *Mamoweedow*. À cette occasion, la plupart des gens de la communauté retournent à la vieille île et ils y organisent toutes sortes d'activités. Cette activité permet aux gens de Chisasibi de renouer avec l'esprit de solidarité d'autrefois, de faire connaître aux jeunes les particularités de cet endroit, de pratiquer certaines activités culturelles et de participer à des discussions politiques qui concernent la communauté.

Tout au long de ces trois mois, tous les soirs, j'étais bénévole à la maison des jeunes. J'ai collaboré à de nombreuses activités et y ai été très active. Par exemple, j'ai proposé des slogans, affiché des poèmes écrits par une femme de Chisasibi, Margaret Sam-Cromarty (1992; 2000), dessiné des caricatures de mes collègues cris de la Maison des jeunes, participé à la journée environnementale et à trois soirées de danse et me suis impliquée dans quelques activités scolaires. De plus, j'ai distribué 18 questionnaires aux adolescents de 14 ans et plus afin d'avoir leurs perceptions sur le monde cri et sur les échanges internationaux. Toutefois, l'écriture n'étant pas le meilleur moyen de communiquer pour les jeunes, les réponses obtenues n'ont pas permis de faire avancer ma question de recherche. En somme, un certain nombre de personnes ont été approchées dans différentes situations car l'objectif était d'obtenir différents points de vue. La multiplicité des voix est fondamentale à l'anthropologie contemporaine et, plus spécialement, pour répondre à la question de recherche de ce mémoire. Je me suis donc fait un devoir de juxtaposer les voix de mes collaborateurs afin d'illustrer et de mieux

comprendre tant les conflits et les différences d'opinions que les discours qui font consensus.

2.4 *Analyse des données*

Un questionnaire semi-dirigé¹⁷ a été planifié pour les entrevues. Certaines d'entre elles ont été enregistrées à l'aide d'une enregistreuse digitale. Les autres ont été effectuées de manière traditionnelle, c'est-à-dire en notant les points importants sur papier. Les entrevues informelles, par exemple lors de conversations à des moments particulièrement significatifs, ont toutes été transcrites dans le journal de terrain. Également, les notes de terrain ont été relues chaque semaine pour faire le point et identifier les aspects et les conversations à développer davantage. Cela a permis de rediriger ma question de recherche initiale vers un sujet plus pertinent et utile aux nations crie et québécoise.

Chacune des entrevues enregistrées à l'aide d'un appareil digital ont tout d'abord été transcrites au traitement de texte et codifiées à la main. C'est suite aux entrevues, pendant la lecture du rapport de terrain et lorsque les entrevues transcrites ont été relues que la question de recherche a pu être redirigée vers le sujet plus pertinent des relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » entre le Québec et les Cris. Une fois le plan du mémoire déterminé, ces entrevues transcrites ainsi que les notes sur les entrevues informelles ont été soumises à une analyse de contenu à l'aide du logiciel *N'Vivo*. Ce type de recherche est d'ailleurs tout à fait approprié au caractère de l'exercice

¹⁷ Voir l'annexe 1 pour la version finale du *Questionnaire semi-dirigé*.

car le corpus de recherche des méthodes qualitatives se base sur la parole des gens, leurs gestes et leur milieu de vie.

Tout d'abord, une arborescence a été créée à l'aide des catégories préalablement déterminées par la lecture des entrevues transcrites. Ensuite, il y a eu l'élaboration d'une codification de thèmes généraux dans les textes. Le logiciel *N'Vivo* est très pratique pour cette étape puisqu'il permet de classer chaque phrase selon les codes déterminés au fur et à mesure que les chercheurs lisent le texte. Ainsi, avec le temps, le logiciel crée une arborescence tout en conservant en mémoire les phrases que chacun des codes de l'arbre contient. Conjointement à cela s'est effectuée une autre étape, celle de la validation des codes. Il y a eu une relecture des codifications attribuées afin de diminuer les biais :

En effet, s'il est question de procéder à une thématisation plus fine du corpus, il est inévitable que la thématisation se transforme en cours d'analyse, certains thèmes apparaissant, d'autres disparaissant, des fusions et des subdivisions ayant lieu (Paillé, 1996 : 191).

Enfin, les tableaux de fréquences et de pourcentages ont été construits en tenant compte des grandes divisions préétablies. Cette génération de tableaux est possible grâce au logiciel *N'Vivo* qui est capable de fusionner les plus petites branches de l'arbre avec les grandes catégories explicatives. Ainsi, le logiciel a déterminé le nombre de répondants qui ont parlé précisément de chacune des catégories établies. Par la suite, ces résultats ont été transférés sur Excel pour le calcul des pourcentages et des fréquences¹⁸. L'intérêt d'avoir choisi ce logiciel était d'avoir accès aux commentaires de mes collaborateurs plus rapidement. Les citations choisies tout au long de ce mémoire proviennent donc de la banque de données créée par le logiciel *N'Vivo* et de la catégorisation des sujets abordés.

¹⁸Pour consulter les tableaux obtenus suite à la construction des catégories au moyen du logiciel *N'Vivo*, voir l'annexe 2, *Tableaux de séquences analysées à l'aide du logiciel N'Vivo*. Les catégories sont en anglais étant donné que toutes les entrevues effectuées ont été faites dans cette langue.

Aucune interprétation des résultats statistiques n'a été effectuée. En effet, l'analyse a été faite selon le contenu qualitatif des réponses. En réalité, le questionnaire a été utile pour garder une ligne directrice dans les dialogues avec mes interlocuteurs mais, plus souvent qu'autrement, les entrevues prenaient la forme d'histoires de vie. De ce fait, ce mémoire est centré sur les expériences et opinions de penseurs et d'acteurs cris plutôt que sur une généralisation de la pensée des membres de la nation.

Une analyse de discours a également été réalisée avec des textes gouvernementaux, fédéraux et provinciaux, des textes de journaux et les sites Internet du gouvernement du Québec, d'Hydro-Québec et du Grand Conseil des Cris. Les principaux textes provinciaux scrutés sont ceux de la *Paix des Braves* (Cris du Québec et Québec, 2002), de Beaudet (2006), une des médiateurs du comité d'examen fédéral du projet Rupert, du Bloc Québécois (2006), de Bolduc et Lemieux (2001) du Secrétariat aux affaires autochtones, de Dionne-Marsolais (2002) des ressources naturelles et faunes du Québec. Au gouvernement du Canada, différents sites Internet ont été consultés tels que ceux de l'Agence canadienne d'évaluation environnementale (2006a et 2006b), du Bureau du Conseil privé (2001), du Ministre de la Justice (1982) et de Brascoupé (1993) sur la Commission Royale d'enquête sur les peuples autochtones de 1996. Les discours d'Hydro-Québec (2002, 2004 et 2006) sur le projet Rupert, sur le développement durable et sur la coopération ont également été analysés. Parallèlement, les sites Internet suivants d'organisations autochtones transnationales et internationales ont été consultés : GITPA (2006), GCC (1995b), GCC (2007), UNHCHR (1994-1995), UNPFII (2006), World Summit on The Information Society et Tunis (2005). Les chroniques de différents

journalistes qui ont enquêté sur le projet Rupert et sur les projets éoliens proposés comme alternatives au projet hydroélectrique ont également été étudiées. Baril (2007), Boisvert (2007), Borde (2005), Constanty (2005) et Côté (2007) du journal *Le Soleil*, Lévesque (2007) Miles (2006), Francoeur (2006 et 2007), Rocher (2007) et Savard (2007) du journal *Le Devoir* ainsi que deux articles sur Internet de Radio-Canada (2007a et 2007b) m'ont permis de rester à jour dans le dossier et de continuer la réflexion sur la problématique abordée. Ces documents m'ont permis de comprendre le discours onusien sur les droits autochtones, les discours gouvernementaux sur le développement et les opinions publiques diversifiées sur le projet Rupert.

À Chisasibi, des documents intéressants ont été trouvés tels que les articles publiés dans la revue *The Nations* (Bonspiel, 2006), le communiqué d'un enseignant de Chisasibi qui a réagi fortement aux audiences publiques sur la rivière Rupert (Côté, 2006), un document distribué par le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James (CBHSSJB, 2006) et les poèmes de Sam-Cromarty (1992 et 2000). Par la suite, lors de rencontres organisées à Montréal par des écologistes pour sauver la rivière Rupert, j'ai pu obtenir une copie du mémoire de Révérence Rupert (Enerzonja, 2006) et le communiqué de la Fondation rivières (2006) qui dénoncent tous les deux le nouveau projet hydroélectrique. Le dossier de la rivière Rupert étant au cœur de l'actualité pendant la rédaction de ce mémoire, les déclarations d'Iserhoff (2006a et 2006b) et de Mukash (2007) ont également complété l'analyse de la documentation. Ces écrits m'ont permis d'évaluer le discours cri sur la rivière Rupert et les discours écologistes.

Parallèlement, une analyse historique de l'évolution des relations entre les différents groupes a été effectuée. L'explication des relations historiques entre le Canada

et le Québec s'inspire des livres des historiens Provencher (2000), Hamelin et Provencher (1997) et Laporte et Lefebvre (1995) et des journalistes Walsh et Walsh (1985). Ils ont analysé la question de l'identité nationale en fonction de l'histoire de la population québécoise francophone. Trudel (1998) et le GCC (1995a) ont par ailleurs documenté le conflit sur l'indépendance du Québec et le droit des peuples autochtones. C'est à partir de ces récits historiques que j'ai fondé ma réflexion sur les relations de pouvoir asymétriques entre le Canada, le Québec et les Cris.

2.5 Éthique

Une demande de permis de recherche de terrain a été effectuée auprès de M. Abraham Rupert, chef de la nation crie de Chisasibi¹⁹. La lettre fut envoyée en janvier 2006 et trois semaines plus tard le chef me donna son accord par téléphone. Son adjointe administrative, Mme Edna Kanatewat, me confirma par écrit l'approbation de M. Rupert²⁰.

De plus, le *Ethics Approval Form* du Département d'anthropologie et de sociologie de l'Université Concordia a dûment été rempli. Il y est clairement décrit les intentions de recherche et le comportement éthique qui a été adopté vis-à-vis les collaborateurs et le traitement des données recueillies.

Enfin, une bourse du *Northern Scientific Training Program* a été attribuée au projet par le ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada. Celle-ci a été acceptée en accord avec les principes éthiques du Ministère, l'intention étant de ne pas conduire les collaborateurs à des situations problématiques avec le gouvernement. Une copie du

¹⁹ Voir à l'annexe 3 pour la lettre écrite au chef Rupert intitulée *Demande de terrain*.

²⁰ Voir à l'annexe 4, *Autorisation de la nation crie de Chisasibi*, pour l'accord du chef Rupert.

mémoire sera remise au chef Rupert et au Grand chef Mukash. Un site web sera également construit pour recevoir les commentaires de mes amis cris.

À l'exception du Grand chef Mukash, les collaborateurs m'ont spécifiquement demandé de conserver l'anonymat. Les noms des personnes figurant dans ce mémoire sont donc tous des pseudonymes. Monsieur Mukash a signé une fiche de consentement autorisant la divulgation de son nom. Celle-ci est annexée.

2.6 *Limites et biais de recherche*

Les limites de ce travail et les efforts déployés pour représenter le plus fidèlement possible la pensée de mes collaborateurs doivent être pris en considération. Une codification systématique m'a amenée à définir d'autres concepts plus précis afin d'éviter l'ambiguïté dans la codification des entrevues. Toutefois, l'analyse de contenu n'a été effectuée que par une seule personne. Aussi, une attention particulière a été apportée afin de ne pas répéter de catégories par des termes analogues. Cela a permis d'éviter la redondance et d'entrer dans une codification trop précise qui n'aurait pas nécessairement exprimé clairement le contenu des phrases des collaborateurs.

Par ailleurs, trois mois de terrain et deux ans de réflexion sont évidemment insuffisants pour comprendre toute la complexité de la problématique abordée. L'analyse demeure donc dans les limites d'un travail de maîtrise. La majorité des entrevues formelles ont été faites avec des collaborateurs fortement impliqués et intéressés par le sujet et qui ont un engagement politique et culturel dans la communauté. Mon échantillon n'est donc pas représentatif de l'ensemble des Cris, mais représente tout de même l'opinion post-indienne (Vizenor, 1999) des Cris de Chisasibi. Aussi, Chisasibi a été

choisi spécifiquement comme lieu de terrain pour avoir la possibilité d'obtenir des opinions divergentes. Rappelons que ces raisons s'inspirent du fait qu'ils ont connu l'exploitation hydroélectrique sur leurs terres et que les Cris de cette communauté ont voté majoritairement contre la signature de l'accord de la *Paix des Braves*. De ce fait, bien que mes propos soient nuancés, mon parti pris pour la sauvegarde de la rivière Rupert est un biais de recherche à considérer. Ce positionnement est ancré dans une critique globale du système politique, juridique et économique international qui régit le mode de vie des sociétés contemporaines. Ma critique porte dans les faits sur la morale du droit étatique :

Because the placement of resources is morally arbitrary, no state is entitled to treat them as its private property to be used only for its own benefit (Young, 2000 : 249).

CHAPITRE 3

Contexte historique de la *Paix des Braves*

Ce chapitre porte sur l'histoire des relations politiques entre le Québec et le Canada ainsi qu'entre le Québec et la nation crie d'*Eeyou Istchee*. Le Québec est une province habitée par des groupes culturellement distincts. Il comprend une majorité de francophones, une importante minorité anglophone, de nombreuses communautés d'immigrants et de réfugiés ainsi que onze nations autochtones différentes. Ces onze nations autochtones sont les Abénaquis, les Algonquins, les Attikameks, les Cris, les Hurons-Wendat, le Malécites, les Micmacs, les Mohawks, les Innus, les Naskapis et les Inuits. Cet ensemble de personnes cohabite dans le cadre d'un système politique fédéral instauré en 1867. En général, les relations entre ces différents groupes culturels sont plutôt harmonieuses. Néanmoins, il a été démontré qu'un certain nombre d'événements conflictuels ont miné la confiance des Cris de la Baie-James envers les dirigeants québécois. Les Québécois francophones et les Cris de la Baie-James ont, de manière distincte, mené des luttes pour le respect de leur différence culturelle. L'histoire des luttes de chacun de ces groupes est fondamentale pour comprendre les cadres politiques et juridiques à l'intérieur desquels ces deux peuples ont changé.

Rappelons qu'en février 2002, une *Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec* fut signée par le gouvernement du Québec et le Grand Conseil des Cris²¹ (GCC). Cet accord, appelé la *Paix des Braves*, fut

²¹ Le Grand Conseil des Cris représente les Cris de l'est de la Baie-James au Nord-du-Québec. « Le Grand Conseil est composé de vingt membres : un grand chef et un grand chef adjoint, élus par la population générale des *Eeyouch*, les chefs, élus par chacune des neuf communautés crie, et une autre personne déléguée de chaque communauté. Matthew Mukash occupe le poste de grand chef et Ashley Iserhoff, celui de grand chef adjoint » (GCC, 2007).

considéré comme un document juste par les deux parties signataires. Pour la deuxième fois dans l'histoire du Québec, le gouvernement provincial a reconnu légalement et ouvertement le droit à une plus grande autonomie du peuple cri. La CBJNQ avait accordé aux Cris l'autonomie dans les institutions scolaires, administratives et culturelles²². Nous avons vu que certaines des clauses de la CBJNQ n'ont pas été respectées mais la *Paix des Braves* réitère ces droits acquis par le traité. L'entente stipule également l'établissement d'une nouvelle relation, dite d'égal à égal, entre le gouvernement du Québec et le GCC. Nous tenterons ici de comprendre les espoirs que ce document a suscités chez les différentes parties signataires. Les contextes politiques et économiques précédant la signature de l'accord sont exposés au début de ce chapitre et ce, en tenant compte des perspectives provinciales, fédérales et internationales.

Les rapports politiques entre le Québec et le Canada, tout comme ceux entre les Cris et le Québec, sont décrits chronologiquement. Enfin, le contexte des revendications autochtones sur les plans national et international est expliqué. En deuxième partie, les principaux points et les objectifs de l'entente sont définis, ainsi que le processus d'évaluation des impacts environnementaux du projet de dérivation de la rivière Rupert. La dernière section relate la reconnaissance internationale de l'accord et permet de percevoir les idéologies différentes des acteurs impliqués dans cette entente. Une analyse des discours permet en somme de rendre compte des stratégies des différents groupes politiques étudiés, soit le Canada, le Québec et le GCC.

²² Voir Niezen (1998 : 70-75).

3.1 Contexte politique et économique précédant la signature de la Paix des Braves

Commençons par un constat important : les francophones vivant au Québec forment une majorité dans la province, mais une minorité au sein du Canada. En plus, les francophones du Québec sont une minorité dans un système fédéral, majoritairement anglophone.

À de nombreuses reprises, les Québécois francophones ont lutté pour obtenir du gouvernement fédéral certains droits collectifs. Pendant les années 70 et 80, le caractère asymétrique de ces luttes de pouvoir a modelé la logique d'intervention du gouvernement du Québec dans ses premières négociations avec les autochtones vivant dans le territoire provincial. C'est pourquoi les litiges portant sur les rapports entre chacun des groupes politiques, soit le gouvernement fédéral, le gouvernement provincial et le GCC, sont exposés. L'analyse démontre comment le Québec s'est servi du modèle asymétrique de ses relations avec le gouvernement fédéral pour imposer, remodeler et appliquer ses projets de développement économique au peuple cri.

3.1.1 Rappel historique des relations politiques entre le Québec et le Canada

Au cours du 20^e siècle, le Québec passa d'une économie dominée par l'agriculture à une économie fondée sur la production industrielle. Le mode de vie des Québécois s'en ressentit profondément. Après la Deuxième Guerre mondiale, le Québec connut une longue période de prospérité économique qui dura 25 ans. L'apport de capitaux extérieurs à la province (américains, canadiens et européens) entraîna petit à petit l'économie québécoise vers un développement caractéristique des autres sociétés industrielles.

Selon deux historiens — Gilles Laporte et Luc Lefebvre (1995) —, trois genres de nationalisme se sont développés au Québec durant la période de l'après-guerre : le nationalisme canadien, s'apparentant au fédéralisme libéral, le nationalisme québécois, du courant néo-nationaliste et le nationalisme autochtone. Examinons en détail l'impact que ces trois formes de nationalisme eurent sur la transformation du Québec.

En 1960, le Parti libéral, dirigé par Jean Lesage, prit le pouvoir au Québec. Cet événement marqua le début de ce que l'on nomma par la suite la Révolution tranquille. Durant la période qui suivit, le Québec rattrapa en partie son retard économique par rapport à l'Ontario et au reste du Canada. Parallèlement, une volonté d'émancipation nationale amena certains Québécois à promouvoir le développement d'un Québec « moderne » et ce, par l'entremise d'une nouvelle forme de contrôle étatique. En développant ses infrastructures et son industrie lourde, le Québec favorisa l'émancipation d'une « culture québécoise francophone » marquée par une intervention plus soutenue de l'état provincial dans toutes les sphères de la société. Ainsi, une nouvelle philosophie de gestion de l'économie vit le jour. Le gouvernement provincial fut dès lors reconnu comme le moteur principal de l'économie québécoise. Pendant la Révolution tranquille, le Québec utilisa sa capacité de dépenser pour réorienter le développement des institutions économiques, culturelles et sociales vers les intérêts de la province et de la majorité francophone. Une série de mesures furent alors mises en place pour permettre au Québec de s'harmoniser économiquement avec ses voisins. Des sociétés d'état virent le jour et on améliora les systèmes de transports et de communications en faveur des agglomérations urbaines. En 1962, le premier ministre libéral Jean Lesage et René Lévesque, son ministre des Ressources naturelles, déclenchèrent une élection basée

essentiellement sur la nationalisation de l'électricité. Provencher (2000 : 278) rapporte qu'Hydro-Québec prit possession de dix sociétés d'électricité privées au coût de 604 millions de dollars. Débuta alors une période de grands chantiers hydroélectriques, notamment le long des rivières Manicouagan et Outardes sur la Côte-Nord. En 1967, René Lévesque quitta le Parti libéral et fonda le Mouvement Souveraineté-Association. L'année suivante, après la sortie de son livre *Option Québec*, il fonda le Parti Québécois (PQ). Subséquemment, le nationalisme québécois prit de l'ampleur dans la province. Pourtant, même chez les francophones, une grande partie de la population resta plutôt méfiante face à la volonté du PQ de faire du Québec un état souverain. À partir de ce moment, de nombreux points de discorde apparurent entre dirigeants défendant le nationalisme canadien et ceux promouvant le nationalisme québécois.

Selon Laporte et Lefebvre (1995 : 247), les partisans du nationalisme canadien tentaient de sortir le Canada de l'hégémonisme de la « culture américaine ». Ils voulaient favoriser le développement d'une « culture canadienne » fondée sur une identité multiculturelle, multiethnique et égalitaire. Au Québec, les populations anglophone, immigrante et autochtone²³ s'identifièrent en majorité à ce discours pancanadien. Elles s'opposèrent par contre à celui des nationalistes québécois qui faisait de la culture québécoise francophone un point de ralliement et de renouveau culturel. Comme l'indiquent Laporte et Lefebvre (1995 : 248), il s'agissait avant tout d'une « affirmation du fait français », d'une « culture originale et dynamique », d'une « occupation d'un territoire nettement défini » et d'un « désir profond d'une réforme de la société ».

²³ La réaction des autochtones face au nationalisme québécois et canadien sera traitée au point 3.1.3, intitulé Revendications autochtones.

En 1970, Robert Bourassa fut élu chef du Parti libéral. En 1971, son gouvernement refusa que l'on rapatrie de Londres la Constitution canadienne sans qu'il y ait de reconnaissance préalable au droit de veto du Québec sur tout changement constitutionnel. En 1974, il fit adopter la Loi 22 qui proclama le français comme langue officielle du Québec. « Ambiguë et difficile d'application, jugée extrémiste par les uns et trop timide par les autres, cette loi réussit à mécontenter autant la majorité francophone que les minorités anglophones » (Provencher, 2000 : 300). Par ailleurs, pendant la période de récession économique des années 70, Bourassa entreprit les grands travaux des chantiers de la Baie-James et du développement du Nord-du-Québec. Ce geste, d'ordre politique et économique, marqua le début de la période des revendications territoriales des Cris. Nous avons d'ailleurs constaté que la signature de la CBJNQ, premier « traité moderne », est le résultat de longues négociations et de compromis entre les gouvernements, la société d'état et le peuple cri.

Cet événement marqua profondément la vie des Cris qui, avant cette époque, n'avaient connu aucun projet de développement d'une telle envergure dans leurs terres. En réalité, le Québec utilisa le développement de chantiers hydroélectriques dans les territoires cris pour investir un territoire qui lui avait été juridiquement transféré par Ottawa en 1898 et 1912. Les Québécois francophones²⁴, voulant être différenciés des autres groupes culturels et plus particulièrement des anglophones, misèrent sur l'occupation du territoire à titre de peuple fondateur pour assurer leur survie identitaire. Selon Caroline Desbiens, le développement de barrages hydroélectriques dans le Nord-

²⁴ Rappelons que ce ne sont pas tous les Québécois francophones qui ont adhéré au discours des nationalistes québécois et des souverainistes.

du-Québec fit « écho à d'autres récits de colonisation qui présentent la relation entre les humains et la nature comme un combat dominant/dominé » (2006 : 196).

(...) [C]es discours contribuaient en quelque sorte à « naturaliser » la nation québécoise : à travers une telle symbolique, l'essence du peuple apparaît comme le résultat direct de son interaction avec le territoire. Ainsi, les discours pionniers, dont ceux émergeant de la construction des barrages, ont pour fonction d'entériner une autochtonie québécoise en Amérique (Desbiens, 2006 : 196).

Pour être plus indépendant économiquement au sein du Canada, le gouvernement libéral de Bourassa appliqua aux Cris le modèle centralisateur aux rapports de pouvoirs asymétriques du système politique canadien. Bourassa n'était pourtant pas séparatiste :

Although Bourassa was never a secessionist, his support of home grown megaprojects shows that this is precisely the kind of economic initiative he believed necessary for Québec to realize its strength as an autonomous cultural and political entity (Niezen, 1998 : 68).

Sa stratégie fut d'imposer son projet de développement économique « moderne » aux Cris. Ce discours toujours actuel, jouant sur les conceptions de l'autochtonie, intensifie les tensions entre les Québécois francophones et les Cris.

En 1976, le PQ prit le pouvoir. À partir de ce moment, le rêve d'indépendance du Québec devint de plus en plus répandu au sein de la population francophone. Le 20 mai 1980, le PQ tint son premier référendum sur la question. Sur les 85% de Québécois qui se prononcèrent, 60% furent contre. Après cette défaite, Lévesque concentra ses efforts pour négocier et changer le système politique canadien. Il réussit à rallier sept des autres provinces canadiennes (excepté l'Ontario et le Nouveau-Brunswick) afin de décentraliser les pouvoirs fédéraux. Pierre Elliott Trudeau, premier ministre libéral au pouvoir à cette époque, refusa toute négociation. En réalité, le gouvernement fédéral ne s'opposait pas nécessairement au partage des pouvoirs, particulièrement sur le plan fiscal, mais il voulait

continuer à intervenir dans les affaires provinciales. Selon Laporte & Lefebvre (1995 : 284), Ottawa souhaitait un gouvernement fédéral véritablement national capable d'influer sur la vie de tous les Canadiens sans exception. Le problème, toujours selon les deux historiens (1995 : 284), était que tant pour les autorités fédérales que pour les provinces, la Constitution canadienne était toujours une loi britannique; sa modification, par conséquent, présentait certaines difficultés. On opta donc pour le rapatriement de la Constitution et pour la création d'une nouvelle formule constitutionnelle.

Le rapatriement de la Constitution fut effectué selon une stratégie élaborée par le premier ministre fédéral Trudeau. Dans la nuit du 4 au 5 novembre 1981, des émissaires fédéraux rencontrèrent les représentants des provinces s'objectant au pouvoir centralisé d'Ottawa afin de s'entendre sur une nouvelle Constitution. Le Québec fut exclu de cette rencontre. Ce moment de l'histoire est connu sous le nom de la « nuit des longs couteaux ». Le Québec refusa par la suite de signer cette entente constitutionnelle qui entra en vigueur en avril 1982. En réalité, selon le Bloc Québécois (2006 : 51), c'est en partie parce que le Québec perdait son statut de peuple fondateur et qu'il devenait une province comme les autres qu'il décida de rejeter cette Constitution. Cinq années plus tard, sous la gouverne de Robert Bourassa au palier provincial et de Brian Mulroney au fédéral, les dix premiers ministres de chacune des provinces se réunirent au Lac Meech. Il fut convenu de négocier les cinq conditions du Québec à la signature de l'entente constitutionnelle de 1982. Ces conditions étaient les suivantes :

(...) [la] reconnaissance du Québec comme société distincte, [la] garantie d'un rôle accru en matière d'immigration, [la] participation des provinces à la nomination des juges de la Cour suprême du Canada, [la] limitation du pouvoir de dépenser du gouvernement fédéral et [la]

reconnaissance d'un droit de veto au Québec sur les amendements à la Constitution (Provencher 2000 : 326).

Les ministres réussirent à s'entendre, mais certaines des provinces tardèrent à ratifier l'entente. Entre temps, des événements envenimèrent la situation. Par exemple, en 1988, la Cour Suprême accusa le Québec de ne pas respecter la Charte des droits et libertés en interdisant l'anglais comme langue d'affichage. Quatre jours plus tard, Bourassa répliqua avec sa Loi 178 pour « maintenir l'usage exclusif du français dans l'affichage extérieur (langue de l'affichage commercial) » (Québec, 2007 : en ligne). L'entente du Lac Meech devait être ratifiée par toutes les provinces avant le 3 juin 1990. La ratification n'eut pas lieu étant donné que des premiers ministres d'autres provinces, notamment ceux du Manitoba et de Terre-Neuve, avaient des réticences quant au contenu de l'entente.

Devant le refus du Canada anglais d'accéder aux demandes du Québec, Robert Bourassa déclara solennellement : « Le Canada anglais doit comprendre de façon très claire que quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse le Québec est aujourd'hui et pour toujours une société distincte, libre et capable d'assumer son destin » (Hamelin & Provencher, 1997 : 127).

En juillet 1992, le Québec reprit sa lutte pour apporter des modifications à la Constitution ce qui conduisit à l'élaboration d'une nouvelle approche constitutionnelle, celle de l'Accord de Charlottetown.

L'Accord de Charlottetown fut établi par les représentants des provinces, des territoires et des organisations autochtones afin de proposer un nouveau fédéralisme. Contrairement à l'entente du Lac Meech, l'acceptation de l'Accord de Charlottetown devait se faire par voie de référendum et ce, dans chacune des provinces et des territoires. Une des clauses de cet accord, soit la clause Canada, reconnaissait le statut distinct du Québec. Selon le Bureau du Conseil privé du Canada (2001), la clause Canada aurait assuré « que toute interprétation de la Constitution concorde avec la protection et la

promotion du caractère distinct du Québec, fondé sur l'usage de la langue française, une culture unique et une tradition de droit civil ». L'Accord de Charlottetown fut rejeté par l'ensemble des Canadiens et des Québécois lors du référendum du 26 octobre 1992. Les Canadiens votèrent contre à 56,7% et les Québécois votèrent contre à 57%. Pour les Québécois francophones, cet accord offrait trop peu relativement aux droits collectifs accordés et pour la majorité des Canadiens, cet accord faisait trop de concessions aux Québécois.

Le 12 septembre 1994, le PQ, avec Jacques Parizeau à sa tête, reprit le pouvoir et planifia un deuxième référendum. De nombreux autochtones vivant dans la province de Québec revendiquèrent le droit de rester fidèles au Canada s'il advenait une séparation entre la province et le pays. En réalité, selon Jeannette et Samuel Walsh (1985 : 10-11), les indépendantistes affirmaient qu'une constitution québécoise pouvait protéger les droits démocratiques relatifs à la langue et à la culture de chaque groupe ethnique et ce, sans aucune visée d'assimilation. Même si certains Québécois prônaient l'autodétermination des nations autochtones, ils ne voyaient aucune contradiction dans l'imposition de la langue française comme langue officielle au Québec. Étant majoritaires, ils considéraient leurs revendications comme étant justes. Ce discours paradoxal divisa et divise toujours beaucoup de nations autochtones vivant dans la province. Le 30 octobre 1995, le Québec tint un deuxième référendum sur l'indépendance du Québec. 49,4% dirent oui et 50,6% se prononcèrent contre. Dans l'émotion de la défaite, Parizeau accusa les groupes ethniques d'avoir fait pencher la balance

en faveur du clan du non, ce qui choqua un grand nombre de personnes de toute allégeance.

Depuis lors, la question nationale du Québec n'a cessé de perturber les relations politiques entre le Québec et le gouvernement fédéral. En novembre 2006, suite à une motion du premier ministre Stephen Harper, le gouvernement fédéral reconnut la nation québécoise comme étant une « nation au sein du Canada uni ». Cette reconnaissance a refroidi les ardeurs de certains souverainistes. Cependant, ce geste a contribué encore une fois à soulever le débat sur le sens à donner au mot « nation » entre les Québécois et entre le Québec et le reste du Canada. Une partie du désaccord provient de la signification différente accordée au mot « nation » en anglais et en français. Selon Jean-Philippe Warren, sociologue à l'Université Concordia de Montréal, les sciences humaines distinguent trois définitions du mot nation. En français, ce concept définit un sentiment collectif d'appartenance, telle que la nation acadienne, ou un regroupement politique démocratique, comme la nation québécoise. En anglais, le mot nation définit davantage l'État, par exemple la nation canadienne²⁵.

Pour conclure, ce bref résumé historique des rapports de pouvoir inégaux entre le Québec et le gouvernement fédéral démontre les polémiques relatives aux droits collectifs d'une population francophone, majoritaire en sa province et minoritaire en son pays. La centralisation des pouvoirs au fédéral et les rapports de pouvoir asymétriques à l'égard du provincial ont contribué à entretenir les tensions dans les relations entre le

²⁵ J'utilise dans ce mémoire le mot « nation » pour accentuer l'utilisation faite de ce terme dans l'accord de la *Paix des Braves*. Le concept de nation sera néanmoins discuté au chapitre 5, après avoir été remis en contexte dans la période historique étudiée.

Québec et le gouvernement fédéral. La nationalisation de l'économie, les politiques interventionnistes et l'idée d'une réforme constitutionnelle sont tous des facteurs qui ont contribué à la lutte pour l'épanouissement des Québécois francophones. Le Québec misa sur l'hydroélectricité et l'exploitation des ressources naturelles de son territoire pour trouver une solution à son développement économique. Cependant, ces ressources étant localisées sur des territoires autochtones, leur exploitation a suscité de nombreuses critiques. La province s'opposa-t-elle à l'autonomie et à l'autodétermination des autochtones du Nord-du-Québec? Voulait-elle obtenir un meilleur contrôle des populations nordiques et de leur territoire? Étant donné les circonstances historiques, il est légitime de se questionner à cet égard. Voyons maintenant comment les Cris ont réagi à la manière du Québec de transposer les méthodes politiques fédérales de subordination dans ses relations avec les autochtones vivant sur le territoire provincial. Pour ce faire, il est essentiel de commenter les revendications autochtones.

3.1.3. Revendications autochtones

Examinons deux niveaux de revendications pour la reconnaissance du statut légal des autochtones. Afin de situer les revendications des Cris dans un contexte national, les solutions juridiques du gouvernement fédéral sont présentées. Par la suite, nous allons voir comment les épisodes conflictuels avec le Québec et le Canada forcèrent les hommes politiques cris à revendiquer leurs droits sur la scène internationale.

3.1.3.1 *Revendications nationales*

À l'échelle du pays, le nationalisme autochtone a pris de l'importance après la proposition d'un *Livre Blanc sur la Politique Indienne*, déposé au ministère des Affaires indiennes et du Nord Canada par Jean Chrétien en 1969. Ce document gouvernemental proposait d'abolir les distinctions et les traitements spéciaux offerts aux différents peuples autochtones du Canada. L'objectif était d'annuler la compétence constitutionnelle fédérale sur le plan de la gestion des réserves, de transférer ces pouvoirs aux provinces et de faire des autochtones des citoyens canadiens à part égale. En d'autres termes, cette proposition était fondée sur l'acquisition d'une citoyenneté canadienne, non pas distincte, mais semblable et égale à celle de tout autre citoyen canadien. Selon le gouvernement fédéral de l'époque, les mesures juridiques qui distinguaient les autochtones du Canada des autres citoyens contribuaient à les empêcher de « progresser ». Cette idée prit naissance sous le régime libéral du premier ministre Trudeau.

He [Trudeau] thought it “inconceivable ... that in a given society one section of the society [could] have a treaty with the other section of the society. We must all be equal under the laws and we must not sign treaties amongst ourselves.” For Trudeau, treaties undermined a common citizenship. Further, he resisted attempts to redress past injustices. A people, he argued, needs to forget many things, and “not try to undo ... the past.” He quoted President Kennedy favourably: “We will be just in our time. This is all we can do. We must be just today.” (Cairns, 2000 : 52).

Le Livre Blanc de 1969 fut abandonné par le gouvernement fédéral en 1971 après une opposition massive des autochtones du Canada. En 1970, ceux-ci répliquèrent en proposant un Livre Rouge où leur statut de citoyens était modifié par l'utilisation du terme « *citizens plus* ». Le « plus » aurait permis aux autochtones du Canada d'acquérir

des droits égaux mais distincts des autres citoyens canadiens et de reconnaître l'histoire du traitement colonial envers leur peuple. Le gouvernement canadien choisit d'ignorer leurs propositions²⁶.

Cairns (2000 : 50) souligne par ailleurs que lors de l'entrée en vigueur de la Constitution en 1982, le Canada utilisa pour la première fois dans un texte juridique le terme de populations autochtones, au pluriel, et divisa ces populations en trois catégories : les Métis, les Inuits et les Indiens. Les Indiens ont également été divisés selon les différentes nations et sont désormais représentés par l'Assemblée des Premières Nations, entité politique reconnue comme une organisation nationale qui représente la voix de toutes les Premières Nations au Canada selon les organisations provinciales et territoriales. La nouvelle Constitution a paradoxalement contribué à réactualiser l'expression « nation à nation ». Cette expression avait été abandonnée par les politiques fédérales de 1867 et complètement niée par les politiques d'assimilation. C'est suite aux pressions du Québec pour l'élaboration d'une nouvelle Constitution reconnaissant la nation québécoise que les Premières Nations du Canada ont réactualisé l'expression et ont pu résoudre certaines polémiques d'ordre juridique :

(...) the opening up of the Constitution to respond to the Quebec-Canada crisis following the 1976 Parti Québécois victory gave Aboriginal peoples the opportunity and incentive to couch their demands in constitutional terms. This unquestionably stimulated constitutional introspection and, especially following the 1982 Constitution Act with its commitment to a constitutional conference on Aboriginal rights, reinforced a nation-to-nation definition of the situation (Cairns, 2000 : 171).

²⁶ Pour plus d'information sur la notion de « *citizens plus* » voir le livre de Cairns (2000).

Les « droits existants - ancestraux ou issus de traités - des peuples autochtones du Canada » (Canada. Ministère de la Justice, 1982) furent ainsi reconnus et confirmés. L'article 25 de cette charte des droits constitutionnels garantit les « droits ou libertés reconnus par la proclamation royale du 7 octobre 1763 » et les « droits ou libertés existants issus d'accords sur des revendications territoriales ou ceux susceptibles d'être ainsi acquis » (*Idem*). L'article 35 stipule également une participation autochtone pour toute modification des clauses constitutionnelles qui leur apparaît comme pertinente. Roméo Saganash, explique l'importance de cet avancé juridique :

This constitutional affirmation meant that these same governments could no longer simply claim that Indigenous rights did not exist when negotiating comprehensive land claims agreements. Our treaties could no longer continue to be ignored and dishonored with impunity (Saganash, 2005).

Au plan territorial, à partir de ce moment, les traités historiques qui avaient été légalement signés et par la suite abandonnés ont été rétablis. Les autochtones du Canada peuvent désormais négocier de nouvelles ententes juridiques plus spécifiques à la situation historique de chacun des peuples. Par exemple, au Yukon, onze nations autochtones ont négocié des accords territoriaux et d'auto-gouvernance depuis le rapatriement de la Constitution.

Ceci est un changement majeur comparativement aux politiques passées. Les politiques canadiennes visaient l'éradication des différences culturelles et ethniques. Maintenant que les autochtones ont récupéré certains de leurs droits sur le plan constitutionnel, ils ont, en partie, la possibilité de définir eux-mêmes leur statut. En outre, la reconnaissance du droit à l'auto-gouvernance en 1995 par une politique fédérale intitulée *L'autonomie gouvernementale des autochtones : l'approche du gouvernement*

du Canada concernant la mise en œuvre du droit inhérent des peuples autochtones à l'autonomie gouvernementale et la négociation de cette autonomie fut un pas de plus pour « décoloniser l'ancienne constitution » (Cairns, 2000 : 83). Depuis ce moment historique, les peuples autochtones du Canada sont davantage respectés au sein des politiques fédérales et provinciales.

Lors du projet d'accord de Charlottetown, les Premières Nations, les Inuits et les Métis firent connaître leurs revendications communes. Ils réclamèrent, entre autres, la sauvegarde et le développement de leurs différentes cultures, langues, économies, identités et traditions ainsi que le maintien de leurs relations avec la terre, l'eau et l'environnement pour assurer leur propre développement socioéconomique. Malgré le refus de l'accord par voie de consultation : « [t]his, the complete antithesis of past policy, was agreed to by all governments in 1992 » (Cairns, 2000 : 70).

La remise en question du statut de citoyen mineur, la reconnaissance de la notion de peuples autochtones, les articles 25 et 35 de la Constitution de 1982 et le droit à l'autonomie gouvernementale sont tous des éléments qui ont donné les moyens aux Cris de revendiquer leurs droits au-delà des scènes provinciale et fédérale. En réalité, le GCC a commencé à travailler sur la scène internationale²⁷ cinq ans après la signature de la CBJNQ. Le Canada continuait à ignorer ses obligations légales envers les Cris et le Québec faisait de même, stipulant que les demandes des Cris relevaient de la juridiction fédérale :

The Grand Council began working on the international level when it realized in 1980 that Canada and Quebec were not going to implement

²⁷ Pour des précisions sur les *Activités internationales des Cris*, voir l'annexe 6.

the James Bay and Northern Quebec Agreement in a straight forward manner, attuned to the needs of the communities. At the time, Canada was refusing to live up to obligations in respect to sewer and water systems in the communities and for housing as well as other aspects of community and economic development. Quebec had neatly excused itself from any responsibility for these matters on Category 1 Lands that it said were under Federal Jurisdiction (GCC, 2005a: en ligne).

Voyons maintenant de manière plus approfondie ce qui a conduit les Cris à utiliser le langage onusien des droits humains et du droit à la terre pour dénoncer le non-respect des clauses de la CBJNQ.

3.1.3.2 Revendications des Cris à l'international

En 1979, trois jeunes de Nemaska moururent de gastroentérite faute de services de santé adéquats. Cet événement inquiétant déclencha la lutte des Cris sur la scène internationale. Vu le non-respect des clauses de la CBJNQ concernant l'accès aux soins de santé, les dirigeants cris rapportèrent ces problèmes au pape Jean-Paul II. Ils agirent également sur différents fronts où il y avait possibilité que le Canada et le Québec soient accusés de ne pas respecter la Convention. À partir de ce moment, les Cris décidèrent de court-circuiter les institutions gouvernementales afin de faire comprendre aux dirigeants qu'ils possédaient des droits et que les systèmes juridiques, canadien et québécois, se devaient de les faire respecter :

The Grand Council began working on the international level when it realized in 1980 that Canada and Quebec were not going to implement the James Bay and Northern Quebec Agreement in a straight forward manner, attuned to the needs of the communities (GCC, 2005).

Par la suite, le 20 mars 1985, le PQ, sous l'autorité de René Lévesque, fut le premier gouvernement au Canada à reconnaître légalement l'existence des onze nations autochtones dans le territoire du Québec. Toutefois, la question de la souveraineté du

Québec conduisit les dirigeants cris à mettre de l'avant leurs droits à l'autodétermination. En 1987, le GCC fut accrédité comme une organisation non gouvernementale avec un statut consultatif au Conseil social et économique de l'ONU. Les Cris furent « une des douze [premières] organisations internationales de populations autochtones à détenir cette position » (Niezen, 1998 : 115). Les Cris commencèrent à travailler avec le Groupe de travail sur les droits des populations autochtones de l'ONU qui fut créé la même année. De plus, le GCC travailla avec l'Organisation internationale du travail sur les problèmes relatifs aux peuples autochtones. En 1991, le GCC souleva la question de la protection des droits des Cris à l'ONU dans le cas où le Québec se séparerait du Canada. Parallèlement, en 1993, le Groupe de travail de l'ONU se mit d'accord pour une ébauche de projet appelé *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UNHCHR, 1994). Cette déclaration fut soumise à la Sous-commission sur la promotion et la protection des droits humains de l'ONU. La Sous-commission l'approuva unanimement en 1994. Pendant la deuxième période référendaire sur la souveraineté du Québec, en 1995, les Cris furent très présents à l'international. Ils revendiquèrent leurs droits selon le langage des droits humains utilisé par l'ONU aux côtés d'autres groupes autochtones qui vivaient des situations semblables et/ou distinctes. À partir de cette période, il devint difficile pour chacun des paliers gouvernementaux de ne pas respecter les droits des peuples autochtones et plus particulièrement ceux des Cris. Ce débat donna lieu à la publication d'un livre du GCC, *Sovereign Injustice* (1995). En outre, en mai 2002, la Commission de l'ONU sur les droits de l'homme établit un forum permanent sur les problèmes autochtones afin de centrer ses efforts sur les objectifs de développement en santé et en éducation²⁸. La stratégie des « professionnels » autochtones de soulever

²⁸ Pour plus d'information sur ce groupe de travail, voir (UNPFII, 2006)

leurs problèmes dans le cadre du discours des droits humains et des instances internationales plutôt qu'avec le cadre des systèmes de lois propres à chacun des États porta fruit. Le 29 juin 2006, le Conseil des droits de l'Homme de l'ONU adopta la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones* et recommanda son adoption par l'Assemblée. Le 13 septembre 2007, l'Assemblée générale des Nations unies adopta la déclaration. Ce vote fut qualifié d'historique : « [L]e document, attendu depuis plus de 20 ans, a été approuvé par 143 pays et rejeté par quatre États, dont le Canada. Onze autres États membres se sont abstenus alors qu'une trentaine de délégations étaient absentes (Lévesque, 2007 : A2). » Il est permis de penser que la souveraineté des États pouvait être réduite par cet instrument international et que le Canada a craint et craint toujours la portée de ce genre de pouvoir. Savard, du journal *Le Devoir*, a d'ailleurs synthétisé ce raisonnement :

Ce que le Canada cherche encore plus à protéger, c'est sa propre souveraineté et l'intégrité de son territoire. En effet, ce que le Canada semble le plus craindre de cette déclaration, c'est la possibilité que des peuples autochtones puissent s'en servir pour revendiquer une reconnaissance internationale. Sur cette question, le gouvernement fédéral canadien a toujours été clair, tant sur la scène internationale que dans les débats constitutionnels: le territoire canadien est indivisible. Pour le Canada, la meilleure façon de s'assurer que la déclaration ne menacera pas la souveraineté canadienne, c'est encore de ne pas l'appuyer (Savard, 2007 : A9).

À l'international, le concept d'autodétermination a fait peur à certains États : « The fear of extending these rights to minorities in general was that it might legitimize territorial and even successionary claims against states » (Thompson, 1997 : 792) . En réalité, le « s » du mot « *peoples* » de la déclaration de l'ONU sur les droits des populations autochtones (UNHCHR, 1994) donnait le droit d'autodétermination à un niveau collectif :

(...) Canada, in discussing the rights of indigenous peoples, had refused to use the plural form of the word 'people' because of its implications in international law, which grants all 'peoples' the right of self-determination (Niezen, 1998 : 113).

De manière plus approfondie, les états avaient peur de reconnaître les droits internationaux des autochtones, car ils craignaient un retour du balancier, soit la possession indigène du pouvoir territorial, politique et économique, donc la perte de leur souveraineté et de leur intégrité territoriale. Afin de réduire les tensions concernant ce problème provoqué par les discussions sur le droit à l'autodétermination, le Groupe de travail sur les populations autochtones de l'ONU trouva un compromis :

It was however proposed that the term "peoples" might be used if suitable language could be found to provide that its use did not imply that any rights of self-determination were being conferred by it (Sweepston, 1989 : 261).

Bien que le peuple cri n'ait eu aucun droit nouveau accordé par la déclaration, ce fut un pas de plus pour la reconnaissance des droits autochtones.

En somme, le contexte politique et économique du Québec des cinquante années précédant la signature de la *Paix des Braves* explique en partie les relations conflictuelles qui ont teinté les rapports entre les gouvernements fédéral et provincial, ainsi qu'entre le Québec et les Cris. Ces relations, basées sur un pouvoir anciennement colonial et, par la suite, transposées en un système politique aux rapports de pouvoir asymétriques, guidèrent la manière de négocier des Québécois avec, entre autres, les Cris. C'est suite aux revendications autochtones sur la scène internationale et suite au rapatriement de la Constitution canadienne, que le Québec dû reconsidérer ses relations avec les Cris. En réalité, les hommes politiques cris ont modifié et articulé leur discours selon celui des

droits humains onusiens. Ce nouveau discours a modelé les revendications des Cris avec le Québec et permis ainsi d'établir un cadre d'entente selon le droit international à l'autodétermination des peuples. En effet, le nouvel accord entre les Cris et le Québec a été considéré comme un exemple de la reconnaissance de ce droit :

(...) this [*Paix des Braves*] is a recognition and implementation of the Cree International Right to Self-Determination Agreement. It was also cited by the Council as a ground-breaking advancement by the Government of Quebec in recognition of the human rights of Indigenous Peoples (GCC, 2005a, en ligne).

Lorsque le Québec parvint à signer l'accord de la *Paix des Braves*, l'entente fut considérée comme un document juste et respectueux. Elle fut accueillie chaleureusement par les populations allochtones et autochtones. Ceci fut possible grâce au nouvel esprit de l'entente qui s'est développé grâce aux revendications des Cris et des autochtones du Canada. Nous verrons au chapitre suivant que la *Paix des Braves* divisa néanmoins de nouveau la population crie. Avant la signature de la CBJNQ en 1975, il y avait peu de liens entre les leaders cris pour l'administration des responsabilités politiques de chacune des communautés (Salisbury, 1989 : 4). La CBJNQ a créé un sentiment d'appartenance entre chacune des communautés et les Cris se sont ralliés pour former ce que Salisbury (1989) a appelé le *Cree homeland*. Les conflits subséquents avec les provinces et les actions des Cris à l'international ont ensuite poussé les hommes politiques cris à utiliser le langage libéral international onusien. Ceci créa par la suite des frictions entre les membres des communautés puisque, comme en témoigne Salisbury, ce ne sont pas tous les Cris qui adhèrent à ce genre de discours et qui acceptent la manière internationale de régler les conflits :

(...) there is emerging a division between a Cree political elite and the large mass of Cree society. Clearly, there is an incompatibility in being full time (or even half-time) employee of the government body, and

being a full-time intensive hunter spending seven months in hunting camps (1989 : 110).

La *Paix des Braves* fut donc signée dans cet esprit, soit dans l'esprit du respect des droits internationaux.

3.2 *Signature de la Paix des Braves*

En 1999, suite aux pressions du GCC, le Comité des droits de l'homme de l'ONU reconnut que les politiques québécoises et canadiennes relatives aux peuples autochtones violaient le *Pacte international sur les droits civils et politiques*. Ce pacte était pourtant en vigueur depuis le 23 mars 1976. De nombreuses stratégies furent donc mises en place pour redorer l'image du Canada et du Québec sur la scène internationale. Le 23 octobre 2001, Bernard Landry, au nom du gouvernement du Québec, et Ted Moses, pour le GCC, signèrent une *Entente de principes entre le gouvernement du Québec et le Grand Conseil de Cris*. De cette entente découla la signature de l'accord de la *Paix des Braves*, le 7 février 2002. Par l'explication des points clés de l'accord, nous verrons que la *Paix des Braves* se veut fondée sur un projet de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » entre le Québec et le GCC et sur un partage égalitaire des ressources. L'accord insiste également sur une plus grande autonomie du peuple cri. En d'autres termes, les Cris ont obtenu la possibilité de prendre en charge leur développement socioéconomique en parallèle avec le Québec.

Simultanément, cet accord autorisa les gouvernements fédéral et provincial à procéder à l'évaluation des impacts environnementaux du projet Eastmain 1-A. Ce projet

d'Hydro-Québec porte sur la « dérivation partielle²⁹ » de la rivière Rupert et vise à générer de nouveaux surplus énergétiques. Compte tenu de l'histoire des relations tendues entre les Cris et le Québec au sujet du développement hydroélectrique dans les terres crie, les enjeux du projet Rupert sont présentés. En conclusion, les objectifs des différents acteurs impliqués, soit Hydro-Québec, Québec et les Cris sont précisés.

3.2.1 Points clés de l'accord

Pour mieux saisir les enjeux sociopolitiques et économiques de la *Paix des Braves*, résumons les principaux points de l'accord. À première vue, les éléments d'entente qui suivent peuvent sembler équitables et promouvoir la résolution de conflits. Pourtant, il est intéressant de questionner les notions et les expressions employées. Ainsi, les formules des clauses présentées ci-dessous qui doivent particulièrement retenir l'attention sont en caractères italiques.

La *Paix des Braves* est divisée en treize chapitres. Le chapitre 1 définit les expressions et les termes utilisés dans le texte juridique. Le chapitre 2 renvoie aux « dispositions générales » suivantes extraites de l'entente :

- 2.1 Tant la nation crie que celle du Québec conviennent de mettre l'accent dans leurs relations sur ce qui les unit et sur leur *volonté commune de poursuivre le développement* du Nord du Québec et de *favoriser l'épanouissement* de la nation crie.
- 2.2 La nation crie *doit demeurer riche de ses héritages culturels*, de sa langue et de son mode de vie traditionnel *dans un contexte de modernisation croissante*.

²⁹ J'utilise ici l'expression d'Hydro-Québec sur son site Internet. Pour consulter ce site, voir (Hydro-Québec, 2002).

- 2.3 La présente Entente permet de marquer une étape importante dans une *nouvelle relation de nation à nation*, ouverte, respectueuse de l'autre communauté et *favorisant une responsabilisation de la nation crie dans son propre développement* et ce, dans le *contexte d'une plus grande autonomie*.
- 2.4 Le Québec *encouragera et facilitera la participation* des Cris de la Baie-James à *des projets de développement* forestier, hydroélectrique et minier dans le Territoire par le biais de partenariats, d'emplois et de contrats.
- 2.5 La présente Entente a pour objets :
- a) L'établissement d'une *nouvelle relation de nation à nation*, fondée sur la *volonté commune* des parties de *poursuivre le développement* du Territoire conventionné de la Baie-James et de *rechercher l'épanouissement des Cris* et de la nation crie dans un *contexte de modernisation croissante*;
 - b) Une *responsabilisation accrue* de la nation crie par rapport à son *développement économique et communautaire* et, ce faisant, une *plus grande autonomie* et capacité à répondre, *en partenariat avec le Québec*, aux besoins de la population crie;
 - c) *L'établissement de moyens* afin de permettre aux parties de *travailler ensemble* à la *mise en valeur des ressources* minières, forestières et hydroélectriques sur le Territoire pour la période de l'application de cette Entente;
 - d) Le *règlement*, dont quittance telle qu'identifiée à la présente Entente, pour la période de l'application de l'Entente, des *dispositions identifiées dans cette Entente relatives au développement économique et communautaire des Cris contenues dans la CBJNQ* (telle qu'amendée, le cas échéant, par les Conventions complémentaires), y compris celles traitant de la nature, de la portée et de la mise en vigueur des *engagements du Québec à cet égard*;
 - e) Le *règlement définitif ou le désistement définitif des litiges opposant les Cris au Québec et à la SDBJ* [Société de développement de la Baie-James], tel que le prévoit la présente Entente et un processus afin de régler les litiges

opposant les Cris, Hydro-Québec et la SEBJ [Société d'énergie de la Baie-James];

- f) Le *consentement* des Cris à la *réalisation* du Projet Eastmain 1- A/Rupert; Entente concernant une nouvelle relation;
- g) De *faciliter la construction* du Projet EM 1 (Gouvernement du Québec et les Cris du Québec, 2002 : 5-6).

Ces dispositions de la *Paix des Braves* décrivent les nouvelles relations entre les Cris et le gouvernement du Québec. Par ces clauses, nous pouvons conclure que les deux parties signataires ont des objectifs « communs », soit de « développer » les ressources du Nord-du-Québec et de donner la possibilité aux Cris de s'épanouir grâce au « développement » du territoire. Les points 2.3 et 2.5 b) font directement référence à l'autonomie du peuple cri. Ces clauses sont remarquables étant donné que dans l'histoire du Québec, c'est la première fois qu'une nation autochtone acquiert légalement une telle possibilité d'autonomie fondée sur la coopération, de partenariat et de respect mutuel entre la nation crie et le gouvernement du Québec. L'exploitation des ressources naturelles est ainsi présentée comme solution à l'épanouissement des deux nations. Les termes employés pour ces clauses insistent fortement sur un contexte de « modernisation croissante » et de « développement économique et communautaire ». Cela signifie, comme il est écrit au chapitre 3 sur la foresterie, au chapitre 4 sur l'hydro-électricité et au chapitre 5 sur l'exploitation minière, que chacune des parties devra s'accorder sur des « objectifs communs » afin de « développer » le Nord-du-Québec.

Spécifiquement, le point 3.1 du chapitre 3 de l'entente de la *Paix des Braves* indique que le régime forestier québécois sera appliqué dans le territoire cri en promouvant une « meilleure prise en compte du mode de vie traditionnel des Cris » (Gouvernement du Québec et les Cris du Québec, 2002 : 7). Il est précisé que le

développement forestier respectera les méthodes de « développement durable » et que les Cris participeront aux « différents processus de planification et de gestion des activités d'aménagement forestier » (2002 : 7). Les signataires de l'entente conviennent également de « modalités » spécifiques d'un « régime forestier adapté » pour les Cris. Selon l'article 3.8.2, les nouvelles unités d'aménagements forestiers seront considérées par l'entremise des critères suivants :

- a) la communauté crie d'appartenance et/ou les liens de parenté des maîtres de trappe et des utilisateurs cris des terrains de trappage;
- b) les facteurs historiques et les facteurs écologiques déterminants;
- c) les facteurs de structure forestière afin d'équilibrer la répartition des classes d'âge;
- d) la délimitation temporaire proposée comme limite nordique (2002 : 8-9).

De plus, des « territoires d'intérêt particulier pour les Cris » (2002 : 10) seront identifiés à l'aide de maîtres de trappe³⁰. Il est convenu qu'il sera possible d'exploiter ces territoires, à moins que le maître de trappe ne s'y oppose. Afin de mettre en œuvre ce régime de foresterie adapté, un Conseil Cris-Québec sur la foresterie est créé comme groupe de travail conjoint. Les Cris sont favorisés dans l'embauche des contrats de foresterie.

Le chapitre 4 de la *Paix des Braves* fait référence à l'hydroélectricité. Les premières clauses du chapitre 4 sont consacrées à la hausse d'emplois dans ce secteur pour les Cris. Ces emplois découleront des activités hydroélectriques dans le territoire. La majorité des autres clauses de ce chapitre est consacrée à la réalisation éventuelle du projet Eastmain-1-A, plus connu sous le nom du projet Rupert. Pour concrétiser ce projet

³⁰L'expression « maîtres de trappe », qui est traduite de l'expression anglaise « *tallymen* », désigne, selon mes collaborateurs, les hommes cris qui détiennent le savoir et la responsabilité des territoires de chasse et de pêche. Ils possèdent de grandes connaissances sur le territoire, sur la migration des animaux et sur le climat. Il existe une distinction entre les maîtres de trappe et les leaders politiques. Pour plus d'information à ce sujet, voir Niezen (1998 : 31).

hydroélectrique, certaines des terres de catégorie II seront éventuellement « inondées ou utilisées » et les terres de catégorie I seront possiblement modifiées :

- 4.17 Aucune Terre crie de Catégorie I ne sera inondée ni ne sera utilisée aux fins d'une nouvelle route ou d'une nouvelle emprise pour une ligne de transmission en rapport avec le Projet Eastmain 1-A/Rupert. Il existe une possibilité que certaines Terres de Catégorie II soient inondées ou utilisées aux fins d'une nouvelle route ou d'une nouvelle emprise pour une ligne de transmission en rapport avec le Projet Eastmain 1-A/Rupert. Il est convenu que l'utilisation de Terres de Catégorie II à l'une quelconque de ces fins sera évitée autant que possible et, si certaines de ces terres sont requises à de telles fins, elles seront remplacées.
- 4.18 Le Québec convient de discuter avec les Bandes crie de Waskaganish, de Waswanipi et de Nemaska une révision de la sélection de leurs Terres crie de Catégorie I dès que les autorisations requises afin de procéder à la construction du Projet Eastmain 1-A/Rupert auront été reçues par le promoteur de ce projet et que le Complexe Nottaway, Broadback et Rupert (N.B.R.) aura été ainsi définitivement écarté. Cette révision portera sur une reconfiguration possible de ces terres pour tenir compte de l'abandon du Complexe N.B.R. (Cris du Québec et Québec, 2002 : 24-25).

En annexe de la *Paix des Braves*, il est stipulé qu'Hydro-Québec et le gouvernement du Québec doivent renoncer à certains des droits inclus dans la CBJNQ. Notamment, ils doivent renoncer au droit éventuel de développer le potentiel électrique des rivières Nottaway, Broadback et Rupert, soit 6 000 km carrés de terre crie. « Cette renonciation [doit] entrer en vigueur au même moment que le début de la construction du projet Eastmain 1-A/Rupert » (2002 : 5-6).

Le chapitre 5 de l'entente détermine les procédures à suivre à l'égard des mines. Tout comme les chapitres 3 et 4, le chapitre 5 débute avec des clauses spécifiant la forte possibilité d'emplois et de contrats pour les Cris. Ce chapitre d'une seule page insiste sur la participation accrue des Cris au développement du Territoire.

Le chapitre 7 traite des ententes financières et des rapports que les Cris doivent remettre annuellement au gouvernement du Québec. Selon le rapport annuel de 2004-2005 du GCC³¹, depuis la signature de l'entente, 70 millions de dollars sont attribués chaque année à chaque communauté crie. Cela fera un total de 3,5 milliards de dollars sur cinquante ans :

La « *Paix des Braves* » signée le 7 février 2002 s'attaque à la réalisation d'un décollage économique qui se fait attendre depuis longtemps et dont le besoin est de plus en plus criant, compte tenu de l'augmentation de la population crie et surtout de l'arrivée massive des jeunes sur le marché du travail. (...) Cette entente est cependant l'aboutissement d'une relation difficile entre souverainistes québécois et peuples autochtones qui remonte à au moins vingt-cinq ans (Trudel & Vincent, 2002 : 119).

Les chapitres 6 et 8 de la *Paix des Braves* portent sur l'autonomie des Cris et sur la relation avec le gouvernement du Québec. Au chapitre 6, il est précisé qu'une partie du « développement économique » des Cris se fera par l'intermédiaire de l'Association des trappeurs cris, de l'Association crie de pourvoirie et de tourisme et de l'Association crie d'artisanat autochtone. Aussi, ils disposeront d'un agent de développement économique pour chacune des communautés et d'une aide aux entrepreneurs cris. Parallèlement, le « développement communautaire » se fera, par exemple, par l'entremise d'un « encouragement par la Société d'énergie de la Baie-James et d'Hydro-Québec à l'égard des programmes de formation pour les Cris » (2002 : 27). De surcroît, un programme de formation sera mis sur pied pour parfaire l'éducation des Cris afin de les intégrer aux projets de développement « commun » du Nord-du-Québec. Un centre communautaire sera également construit dans chacune des communautés cries. Quant au chapitre 8, il

³¹ Pour consulter ce rapport, voir le site web du Grand Conseil des Cris (2004-2005).

porte principalement sur la Société de développement cri (SDC). Voici les objectifs de cette société :

- 8.10 La SDC sera vouée au développement économique et communautaire des Cris de la Baie-James. La SDC permettra de doter les Cris d'un organisme de *développement moderne* ayant comme mandat :
- a) d'appuyer le développement à long terme de chaque communauté cri;
 - b) de développer une expertise cri originale en matière de développement économique et de gestion de fonds de développement;
 - c) de promouvoir et d'accélérer la création d'emplois pour les Cris sur le Territoire;
 - d) de faire des Cris des *partenaires actifs du Québec dans le développement économique du Territoire*;
 - e) de soutenir, favoriser et encourager la création, la diversification ou le développement des entreprises, des ressources, des biens et des industries dans le but d'améliorer les perspectives économiques des Cris de même que leur situation économique en général (2002 : 38).

En somme l'ensemble des clauses des chapitres 6 et 8 définit les mesures concrètes qui sont adoptées pour la survie du patrimoine culturel cri.

Le chapitre 9 réfère aux procédures judiciaires. Un certains nombre de litiges non-résolus demeurent entre le gouvernement du Québec, le Canada et les Cris. Cependant, par cette entente, les signataires conviennent de prendre les dispositions nécessaires pour favoriser leur nouvelle coopération. Pour 16 des litiges, voici une des clauses générales qui a été retenue :

- 9.4 Les parties reconnaissent en particulier que certains des litiges des Cris seront maintenus à l'encontre du gouvernement fédéral. Toutefois, les Cris conviennent qu'ils tenteront d'éviter tout impact négatif sur leurs relations avec le Québec qui pourrait résulter de la poursuite des procédures judiciaires impliquant le Procureur général du Canada à titre de défendeur (Cris du Québec et Québec, 2002 : 39).

Autrement dit, en signant la *Paix des Braves*, le gouvernement du Québec et les Cris se sont entendus pour restreindre les recours aux tribunaux pour le règlement de leurs futurs différends politiques.

Enfin, le chapitre 10 convient « d'autres dispositions » telles que, par exemple, des modifications aux ententes de l'Association des trappeurs cris et de l'Association crie de pourvoirie et de tourisme. Le chapitre 11 traite des modalités d'un comité de liaison permanent, le chapitre 12 aborde le règlement de différends et le chapitre 13 porte sur les dispositions finales.

Il est important de spécifier qu'au même moment où l'on signait la *Paix des Braves*, le GCC et Hydro-Québec signaient une *Entente concernant l'emploi des Cris (Eeyou Apatisiwin Niskamon) concernant l'embauche de cent cinquante (150) Cris dans des postes permanents chez Hydro-Québec*, une *Nouvelle Convention sur le mercure* et une *Nouvelle entente concernant l'exécution de certains engagements d'Hydro-Québec envers les Cris de la Baie-James ainsi que la mise sur pied d'une table de concertation afin d'améliorer les relations entre Hydro-Québec et les Cris de la Baie-James*.

Comme il a été expliqué précédemment, ces points d'entente sont le résultat des longues luttes qu'ont menées les Cris au nom de leurs droits collectifs. Certaines des clauses juridiques présentées sont extrêmement importantes pour l'autonomie du peuple cri, notamment les clauses des chapitres 6 et 8. Malgré cela, les notions de rapports égalitaires entre nations distinctes sont sujettes à débat et les expressions de « développement économique et communautaire » posent problème. De plus, malgré la bonne volonté des deux parties signataires de l'entente à vouloir négocier équitablement,

un des éléments de l'accord a eu pour conséquences de vicier les relations de coopération, de partenariat et de respect mutuel prévues. Tel que spécifié au chapitre 4 de la *Paix des Braves*, la réalisation du projet Eastmain-1-A doit être en vigueur après avoir été soumise aux processus gouvernementaux des évaluations d'impacts environnementaux et sociaux, prévus au chapitre 22 de la CBJNQ. Or, au chapitre 22 de la CBJNQ, il est écrit que le consentement des Cris doit être obtenu pour tout autre projet de développement d'envergure dans leur terre et qu'une évaluation environnementale doit aussi être réalisée avant l'autorisation finale du projet :

22.2.2 Ledit régime prévoit :

- b) un processus d'évaluation et d'examen des répercussions sur l'environnement et le milieu social afin de réduire le plus possible les effets indésirables du développement sur la population autochtone et sur les ressources fauniques du Territoire,
- c) lorsqu'il est nécessaire, pour protéger les droits et garanties des autochtones établis en vertu de la présente Convention et conformément à ses dispositions et leur donner effet, l'établissement par le truchement de mécanismes de consultation ou de représentation d'un statut particulier et une participation spéciale aux Cris leur assurant une participation plus grande que celle normalement prévue pour le grand public (Canada. Affaires indiennes et du Nord Canada, 1998).

Au chapitre 4 de ce mémoire, nous verrons que pour certains des Cris interviewés, les rapports égaux entre nations et l'évaluation d'impacts n'avaient pas la même signification que celle des dirigeants et des entrepreneurs québécois. Ainsi, pour le dossier Rupert, chacun des éléments devait être considéré à sa juste mesure, de sorte que le projet aurait pu être refusé pour devenir des « partenaires actifs du Québec dans le développement économique du Territoire » (2002 : 38) autrement qu'en misant sur l'hydroélectricité. Avant de passer à l'analyse des éléments conflictuels de la *Paix des Braves*, voyons les enjeux environnementaux et sociaux du projet Rupert.

3.2.2 *Enjeux du détournement de la rivière Rupert*

Depuis la signature de la *Paix des Braves*, le sort de la rivière Rupert a suscité et suscite encore de nombreux débats au Québec. Selon Jocelyne Beaudet, une des médiateurs du comité d'examen du projet Eastmain-1-A de l'Agence canadienne d'évaluation environnementale (ACÉE), la rivière Rupert constitue un patrimoine culturel sans précédent et ce, autant pour les Cris que pour les Québécois :

Sur le plan historique, la rivière Rupert fait partie de l'un des grands circuits qui permettaient de relier le bassin du Saint-Laurent à celui de la baie James [sic]. C'était en effet l'une des rivières les plus empruntées par les explorateurs pour le transport des biens commerciaux, dont les fourrures. Les Cris l'utilisent depuis des siècles et elle constitue un élément essentiel de leur culture et de leur mode de vie. Des vestiges archéologiques témoignent d'ailleurs de son utilisation remontant jusqu'à la période préhistorique de l'occupation humaine. À maintes reprises, la rivière Rupert a été mentionnée aux audiences publiques comme étant un joyau du Québec, une rivière vierge à préserver (Beaudet, 2006).

En novembre 2006, le comité provincial d'examen (COMEX), donna son accord pour la réalisation du projet de dérivation proposé par Hydro-Québec, un projet prévoyant inonder 395 km carrés des territoires cris, dont certains de catégorie II (Cris du Québec et Québec, 2002 : 24-25). Ceci créa un conflit entre les deux nations car le COMEX n'attendit pas la réponse de la commission fédérale d'examen du Projet Eastmain-1-A (ACÉE) pour faire connaître sa décision. Au début du mois de janvier 2007, trois chefs des communautés cries les plus touchées — Waskaganish, Nemaska et Chisasibi — organisèrent un référendum sur le projet de dérivation de la rivière Rupert. Ces trois communautés votèrent contre, à 81%³². Une semaine plus tard, le rapport du

³² Le taux de participation fut de 25%. Pour plus d'information, voir l'article du journal *Le Soleil*, Côté (2007). Ce taux de participation peut sembler bas mais, selon mes amis cris, une de leurs manières de résister au système politique dominant est de refuser de voter. De ce fait, les taux de participation sont difficilement interprétables dans ce cas-ci.

gouvernement fédéral de l'ACÉE donna également son accord au projet de dérivation. Or, depuis que le début des travaux a été autorisé par les deux paliers gouvernementaux, la préservation de cette rivière dans son état naturel s'avère impossible. Mais, un certain nombre d'allochtones et de Cris ont encore espoir de faire changer ces décisions. Au début décembre 2006, de concert avec des Cris dissidents, un groupe écologiste nommé Révérence Rupert encouragea deux Québécois à payer de Montréal à Québec pour porter au premier ministre Jean Charest une pétition dénonçant le projet. Néanmoins, cette pétition de plus de 6 000 noms et les consultations publiques des trois communautés cris concernés n'eurent aucun effet. Le 11 janvier 2007, au siège social d'Hydro-Québec à Montréal, Jean Charest, accompagné de Thierry Vandal, PDG de la société d'état, annonça le début des travaux sur la Rupert. La décision stratégique de présenter l'événement dans la métropole visait, selon certains critiques, à éviter les protestations des Cris qui avaient prévu se réunir près de la centrale Eastmain dans le Nord-du-Québec. La réaction du GCC, lors de cette annonce, indique l'ambivalence des Cris quant au projet :

« Je ne suis pas le seul à éprouver des sentiments partagés. La terre est notre moyen de survie, quelque chose de sacré [...] C'est une journée très triste pour beaucoup de gens, et c'est une journée triste pour moi, mais, en bout de course, il y a toujours une lumière au bout du tunnel », a ajouté le chef cri (Radio-Canada, 2007a).

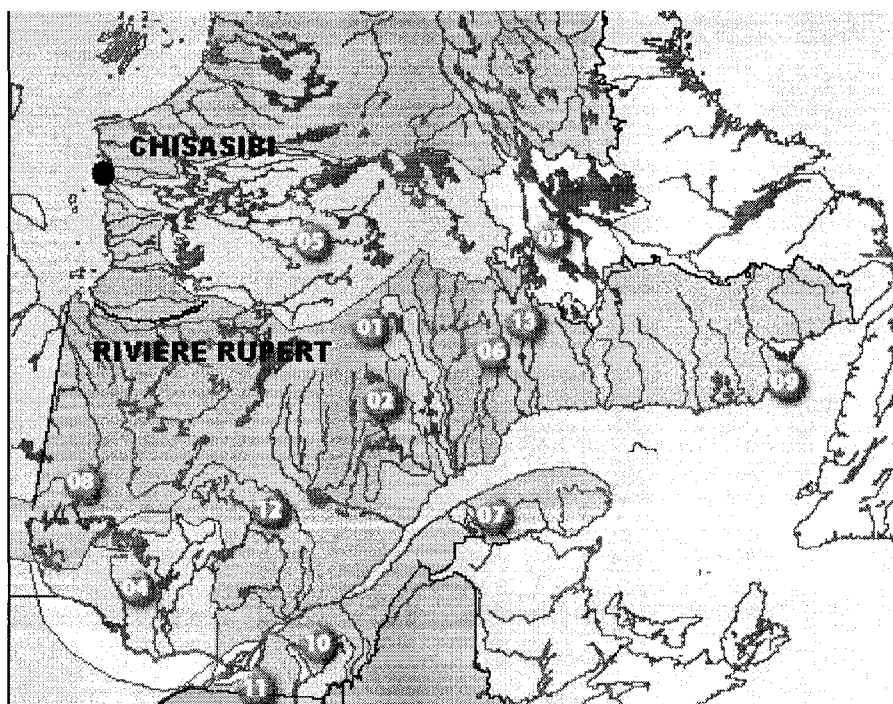
À l'opposé, cette annonce a été saluée par la Fédération des Chambres de commerce du Québec comme étant « un pas de plus en faveur de la création de la richesse pour le Québec » (*Idem*).

En réalité, Hydro-Québec planifie de construire une nouvelle centrale, la Eastmain-1-A, aux abords de la centrale Eastmain, et de dériver partiellement les eaux de la rivière

Rupert vers différentes centrales, soit les deux Eastmain, la Sarcelle qui sera construite près du réservoir d'Opinaca, la centrale Robert-Bourassa, La Grande-2-A et La Grande-1. Les parcs de production hydroélectrique du Québec sont illustrés à la page suivante. L'intégration finale du projet Rupert au réseau du système hydroélectrique est prévue pour 2010-2011. Hydro-Québec augmentera sa production énergétique de 888 mégawatts (MW), additionnels, et génèrera des gains énergétiques annuels de 8,5 térawatts/heure. Du point de vue de l'ACÉE, le projet est viable, ce qui est suffisant pour permettre son approbation. Les conclusions de l'étude fédérale sur les impacts sociaux et environnementaux témoignent d'ailleurs de ce fait :

Ayant examiné le projet sous tous ses aspects, aux termes de la *Loi canadienne sur l'évaluation environnementale* et en conformité avec l'Entente concernant les évaluations environnementales relatives au projet Eastmain-1-A et dérivation Rupert, la Commission considère que le projet est admissible sur le plan technique, stratégique, commercial et économique et qu'aucune solution de rechange ne lui est actuellement supérieure. À la lumière de son analyse, elle constate que les effets environnementaux et sociaux anticipés seront nombreux et étendus, mais que ces effets sont définissables et susceptibles d'être atténués d'une manière satisfaisante si toutes les conditions nécessaires sont réunies. Pour ces raisons, et compte tenu des avantages manifestes du projet, elle juge que l'acceptation de ces effets est justifiée (Canada. Agence canadienne d'évaluation environnementale, 2006a).

Les effets sociaux et environnementaux ne pouvaient contrebalancer les effets tangibles des répercussions économiques et techniques du projet puisqu'ils étaient difficilement quantifiables. L'histoire se répète si l'on se souvient le jugement du juge Turgeon en 1975.



01 : Outardes, 02 : Bersimis, 03 : Churchill, 04 : Gatineau et Outaouais inférieur, 05 : La Grande Rivière, 06 : Manicouagan, 07 : Mitis, 08 : Outaouais supérieur, 09 : Rivière Ha! Ha!, 10 : St-François, 11 : St-Laurent, 12 : St-Maurice, 13 : Ste-Marguerite

Illustration 6 : Les parcs de production hydroélectrique du Québec (HYDRO-QUÉBEC, 2006 : en ligne)

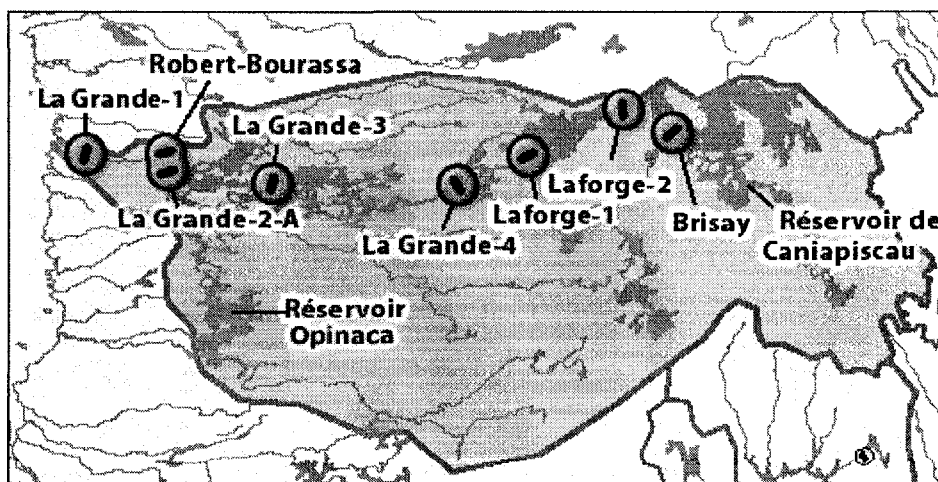


Illustration 7 : Secteur des parcs hydroélectriques de la Grande Rivière (HYDRO-QUÉBEC, 2006 : en ligne)

L'évaluation des impacts environnementaux prévue au chapitre 22 de la CBJNQ fut réalisée par deux agences, l'ACÉE et le COMEX. Les audiences publiques provinciales du COMEX ont eu lieu du 28 mai au 11 juin 2003 et les audiences publiques de l'ACÉE furent échelonnées du 15 mars au 9 juin 2006. Quarante-trois séances furent tenues par l'ACÉE dans six des communautés cries, ainsi qu'à Chibougamau et à Montréal, pour les Cris vivant en milieu urbain. L'étude des impacts environnementaux et sociaux de l'ACÉE considéra trente-six des terrains de chasse cries touchés par le projet, soit quatre à Mistissini, dix à Nemaska, huit à Waskaganish, quatre à Eastmain, quatre à Wemindji et six à Chisasibi.

Parmi les membres du comité de l'ACÉE, seulement une des médiateurs du fédéral, madame Jocelyne Beaudet, s'est prononcée contre le projet (Beaudet, 2006). Beaudet a soulevé de nombreux points importants relatifs aux effets sociaux et environnementaux. Les principaux points de sa critique sont les suivants. D'abord, le « potentiel d'exploitation » des terrains de chasse des trappeurs de Nemaska et de Mistissini sera dramatiquement réduit. Ensuite, les pêcheurs de Nemaska et de Waskaganish devront modifier leurs pratiques en tenant compte des conséquences imprévisibles de la dérivation. Quatre sites d'intérêt cries seront également grandement touchés; de nombreux sites de campement, de sépultures et de lieux de naissances seront perdus. De plus, les réseaux de transport en motoneige et en bateau devront être modifiés. Finalement, la population est inquiète de ce que sera la qualité de l'eau après les travaux car l'étude d'impacts environnementaux ne peut prédire quelles en seront les conséquences. Par contre, nous savons que des restrictions seront imposées sur la consommation de poisson, nourriture traditionnelle des Cris, sur une période de 29 ans

puisque le taux de mercure augmentera suite à la réalisation du projet. Les maîtres trappeurs prédisent ainsi devoir aller pêcher sur d'autres lots après la mise en place du projet, même si l'évaluation environnementale de ces autres lots n'a pas été faite.

Comme le souligne Beaudet, il est impossible pour le promoteur de juger des impacts sur les activités traditionnelles de chasse, de pêche et de trappe qui pourraient être diminuées ou compensées par la Convention Boumhounan³³. Dans de nombreuses années seulement « (...) pourra-t-on juger pleinement si les avantages du projet compensent ses désavantages » (Beaudet, 2006). « Le projet ne fait [donc] pas l'unanimité » dans l'ensemble des gens des communautés cries.

Depuis les réponses positives de l'évaluation des impacts par les différents gouvernements, un dernier combat s'est enclenché pour sauver la rivière. Pour poursuivre

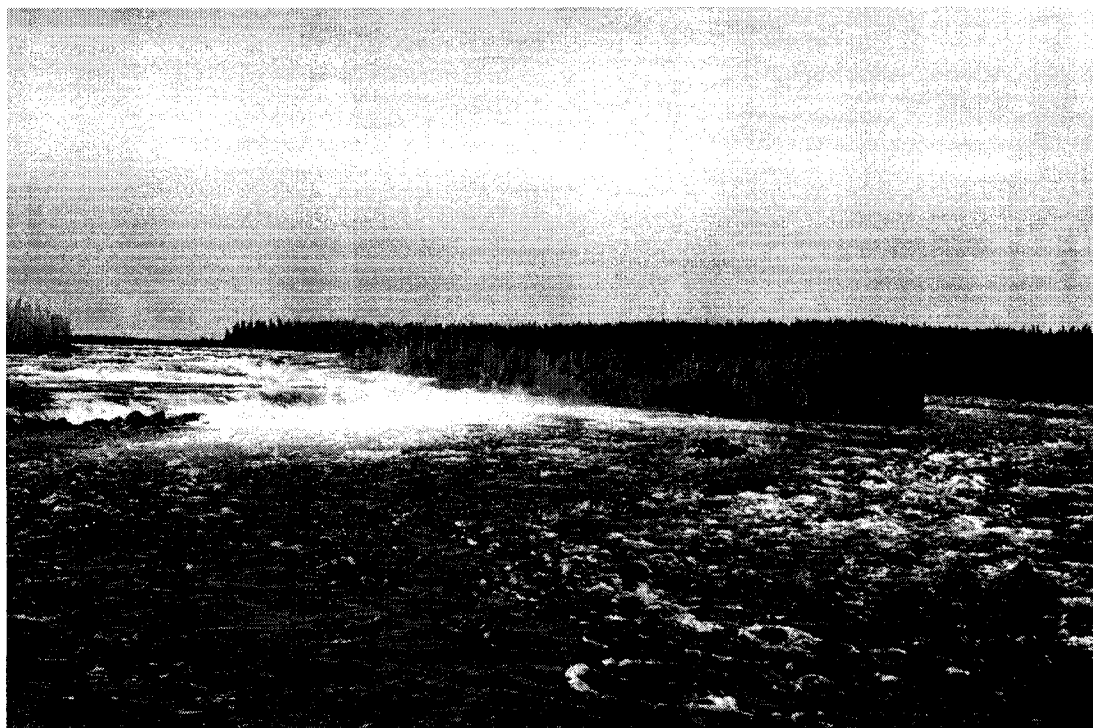


Illustration 8 : La rivière Rupert. Vue du pont au kilomètre 257 de la route de la Baie-James. Photo prise par l'auteur.

³³ Convention mise sur pied par les Cris signataires de la *Paix des Braves*, soit le Québec et les Cris, afin de faciliter la poursuite des activités traditionnelles cries.

notre réflexion, il est primordial de comprendre que les objectifs derrière l'entente de la *Paix des Braves* vont bien au-delà du destin de la rivière Rupert. Cet accord s'inscrit dans un cadre dynamique de politiques et d'application de concepts économiques et juridiques à l'échelle mondiale.

3.2.3 *Survol des objectifs à atteindre selon Hydro-Québec, Québec et les Cris*

Trois groupes d'acteurs peuvent être identifiés dans ce débat, soit le promoteur, en l'occurrence Hydro-Québec, le gouvernement provincial et les Cris, c'est-à-dire les gens des neuf communautés et ceux habitant en centres urbains. Hydro-Québec, société d'état, et le gouvernement du Québec sont alliés par leurs objectifs communs. Hydro-Québec contribue grandement à la croissance de l'économie québécoise et à l'importation de devises étrangères en exportant l'hydro-électricité. Son objectif est de fournir une capacité énergétique suffisante à la province et d'accroître ses rendements énergétiques afin de fournir à la demande croissante des Québécois et, aussi, de générer un surplus à des fins d'exportation. Hydro-Québec considère son système d'énergie hydroélectrique comme étant propre, durable et des plus fiables, ce qui le rend hautement concurrentiel :

Pour assurer la sécurité énergétique des Québécois, nous avons poursuivi le développement hydroélectrique par des investissements globaux de 5 G\$. À l'heure des changements climatiques, nous sommes convaincus que l'hydroélectricité demeure la meilleure option pour le Québec. Propre et renouvelable, l'hydroélectricité permet de maintenir des écosystèmes et des habitats productifs. Elle contribue aussi au développement social et économique du Québec et de ses régions. Par l'apport combiné d'autres filières, notamment l'énergie éolienne, nous faisons des choix énergétiques durables pour répondre aux besoins (Hydro-Québec, 2004).

Suite à certaines pressions et revendications autochtones et écologistes, Hydro-Québec s'est doté depuis peu d'une politique d'évaluation d'autres procédés énergétiques

durables et verts. Par exemple, il envisage le développement de parcs éoliens. Cette dernière source d'énergie étant moins fiable que le système d'énergie hydroélectrique, le promoteur est encore timide sur la mise en œuvre de tels chantiers. Autrement dit, le discours de la société d'État s'est assoupli depuis que les voix des Cris ont été entendues à l'international et depuis que la société a été accusée par l'ONU de ne pas respecter les droits de l'homme.

De son côté, le gouvernement du Québec est favorable aux intérêts de sa société. Voulant s'affirmer de manière distincte par rapport aux autres provinces canadiennes, il a tendance à appuyer tout projet lui permettant de se tailler une place sur les scènes politiques et économiques, aux plans national et international. Malgré tout, certaines valeurs sont ancrées au sein des différents partis politiques. Lorsque le premier ministre Landry a signé le traité de la *Paix des Braves*, lui et son parti espéraient créer une nouvelle occasion de rétablir la paix au sein d'un Québec déchiré par les derniers événements référendaires. Bien que le Québec ait ignoré les Cris lors du référendum, étant donné que ces derniers avaient menacé de se séparer du Québec s'il advenait une rupture entre la province et le Canada, la coopération et le partenariat a été la solution trouvée par le Québec pour calmer les discours séparatistes des Cris. Suite à l'entente de principes d'octobre 2001, Landry annonça la formation d'un comité ministériel pour le Nord-du-Québec. Ce comité fut présidé par Guy Chevrette, à l'époque ministre des Transports, ministre délégué aux Affaires autochtones, ministre responsable de la Faune et des Parcs et ministre responsable du Nord-du-Québec. Chevrette fut également secondé par Michel Létourneau, député d'Ungava et adjoint parlementaire du premier ministre Landry. Selon les politiques du PQ en matière de développement économique et

énergétique, la province se devait de garder son rôle quant à sa capacité de miser sur une économie durable. Les commentaires de messieurs Landry, Chevrette et Létourneau, disponibles sur le site Internet du Secrétariat aux affaires autochtones du Québec, témoignent des convictions politiques de leur parti :

« L'entente conclue ce matin sécurise à long terme l'accès aux ressources naturelles du territoire et crée un climat propice au développement et à la création d'emplois. M. Chevrette et ses collègues auront pour mandat de favoriser les retombées et l'établissement de partenariats durables entre les populations régionales, en continuité avec la Politique de développement du Nord-du-Québec adoptée par le gouvernement au printemps dernier », a déclaré M. Landry.

« Cette entente constitue une bonne nouvelle pour le Nord-du-Québec. En plus de relancer le développement hydroélectrique sur le territoire, elle permet de lever les incertitudes quant à l'exploitation forestière de la Baie-James. Il y a là un potentiel de développement important pour la région », a ajouté le député Létourneau.

« Je suis confiant que les Jamésiens³⁴ et les Cris sauront collaborer pour le plus grand bénéfice des deux communautés. Dans un esprit d'équité entre les populations d'un même territoire, j'ai l'intention de favoriser l'établissement de partenariats à l'échelle régionale, notamment par la participation de représentants jamésiens au Conseil Cris-Québec sur la foresterie », a conclu M. Chevrette (Bolduc et Lemieux, 2001 : en ligne).

Par le fait même, d'un point de vue gouvernemental, l'accord de la *Paix des Braves* a été très important pour l'avancement des rapports interculturels entre la nation crie et les allochtones. Il a été primordial pour la continuité du développement économique du territoire.

En ce qui concerne les objectifs des Cris, Jocelyne Beaudet a exprimé ce que beaucoup n'ont osé dire ouvertement face au dilemme posé par la *Paix des Braves* :

³⁴ Terme utilisé par les gens de la Baie-James pour désigner les non-autochtones.

(...) [d]ans toutes les communautés visitées, on a assisté à l'expression d'un débat déchirant entre ceux qui acceptent le projet et ses avantages économiques et d'autres qui désirent un développement axé certes sur une nouvelle modernité, mais qui évoluerait dans la préservation de leur milieu de vie et le respect de leurs valeurs culturelles (Beaudet, 2006).

Nombreux sont les Cris qui ne sont pas contre l'idée d'un développement socioéconomique « moderne » dans leur communauté. Mais, ils sont divisés sur la manière dont ce développement doit s'accomplir.

L'ancien Grand chef des Cris qui a signé cet accord, Ted Moses, a voué une grande partie de sa vie aux droits des autochtones. Il a fait de nombreux voyages à l'étranger afin de promouvoir ces droits en matière de territoire, de santé, d'environnement et de problèmes sociaux. Il a fondé, avec Rigoberta Menchu, l'Initiative autochtone pour la paix, une organisation internationale de dirigeants autochtones. Tout comme le PQ, Ted Moses et son équipe étaient persuadés du bien-fondé de la *Paix des Braves*. Ils y ont vu une reconnaissance légale satisfaisante de leur peuple par un gouvernement qui les avait trop longtemps opprimés par le passé :

This is why our new Agreement with Quebec is called “La Paix des Braves”, because Quebec and the Crees have bravely abandoned the old colonial confrontational positions that came with the history of the United Kingdom and grew in the Common Law. Premier Landry and Quebec have shown leadership in this matter (Moses, 2002b).

Lors d'une conférence donnée en Europe, Moses déclara que les actions du Québec en ce qui concerne la *Paix de Braves* sont des exemples à suivre et ce, sur le plan mondial. La même année, Moses fit également une présentation au groupe de travail sur le droit des peuples autochtones à l'ONU afin de saluer l'initiative du Québec en matière de droits humains. Pourtant, malgré les efforts de Moses pour la reconnaissance des droits de son peuple, nombreux sont les Cris qui gardent un goût amer de ce récent épisode de leur histoire. Encore aujourd'hui, cet ancien Grand chef reste persuadé du bien-fondé de

l'accord, comme de nombreux autres Cris qui l'ont soutenu dans sa volonté de rallier son peuple au gouvernement québécois.

Ainsi, moins de 10 ans après le deuxième référendum de 1995, la province est parvenue à conclure une entente dite de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » avec les Cris. L'entente a permis à la province de continuer le projet de « modernisation » du Québec par l'accroissement du surplus énergétique et du développement des ressources au nord du 55^e parallèle. La rivière Rupert a malheureusement été l'objet d'un compromis déchirant pour assurer l'entente entre les deux nations.

Le contexte historique précédant la signature de la *Paix des Braves* a permis de comprendre le fondement des relations entre le fédéral et le provincial. Ces relations ont, pendant la période des années 70 et 80, façonné les relations du Québec avec les Cris. Le Québec, voulant être reconnu comme une société distincte, a voulu accroître sa « modernisation », accéder à une certaine forme d'indépendance et à une prospérité économique. En revanche, il a totalement ignoré l'occupation du territoire par les Cris et leur mode de vie. Le modèle de subordination au gouvernement fédéral a été reproduit par le gouvernement du Québec avec les Cris. La signature de la *Paix des Braves* a permis d'amener un nouveau paradigme au sein des politiques provinciales, soit celui d'un nouveau discours politique de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ». Comparativement à tout autre accord provincial en matière de relations avec les autochtones, ce texte est des plus avant-gardistes. Depuis quelques années, une

volonté de compréhension des Premières Nations est perceptible dans les politiques sociales des dirigeants québécois. Le Québec a fait l'effort de mettre en place cet accord misant sur une nouvelle conception du partage des ressources. Malgré tout, le destin de la rivière Rupert a divisé et divise encore un certain nombre de Québécois et de Cris. Comme il sera démontré dans le chapitre suivant, l'accord de la *Paix des Braves* est critiqué. Certains Cris sont sceptiques et ont une autre perception des rapports politiques de coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations. Bien qu'ils perçoivent la *Paix des Braves* comme un texte juridique respectueux, étant donné la prise en compte de leurs valeurs culturelles, ils sont encore méfiants quant au bien-fondé de certaines des clauses de l'entente. Ted Moses, malgré ce que certains pensent de l'entente de la *Paix des Braves*, fut un ambassadeur pour les droits des collectivités et des peuples autochtones à travers le monde. Nous verrons cependant au fil de l'analyse que les discours onusiens utilisés par les hommes politiques cris, tels que Moses, ont contribué à perpétuer le modèle de développement sociétal libéral, modèle qui ne fait pas l'unanimité chez les Cris. Voyons maintenant les différents espoirs qui furent suscités par l'entente. Les témoignages présentés ont été recueillis à Chisasibi lors de mon terrain de l'été 2006.

CHAPITRE 4

Attentes et espoirs suscités par la nouvelle entente

Progress and Other Stories

Everyone always talks about progress,
but what actually is progress?

It is certainly not increasing quantity,
increasing numbers increasing damage.

Progress, as I see it, represents an increase
in quality: increasing our knowledge,
our understanding, our joy.

It is certainly not increasing the size
of our cars, the number of rooms
we do not use in our homes,
the amount of food we throw away.

What, then, does progress mean?

The answers are in the lessons of nature.
The truly important things are the
struggle for survival and the protection
of our children and grandchildren (Sam-Cromarty, 2000 : 90).

Ce poème fut écrit par une femme âgée crie née à Fort-George. Ces vers représentent une des visions cries du « progrès » et du « développement ». Pour comprendre quelques-unes des perceptions divergentes des relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations », ce chapitre analyse certains témoignages recueillis durant l'été 2006 à Chisasibi. Nous comprendrons que le développement économique présenté dans la CBJNQ et dans la *Paix des Braves* est centré sur les intérêts économiques étatiques plutôt que sur le développement socioéconomique régional. Les actions politiques des Cris à l'échelle nationale et internationale leur ont permis d'obtenir

une notoriété face aux dirigeants allochtones qui doivent maintenant respecter les Cris et ce, sans condition. Cependant, ce ne sont pas tous les Cris qui supportent les actions de leurs leaders sur la scène internationale car nombre d'entre eux veulent continuer un projet de société contemporain dans lequel ils se reconnaissent. La *Paix des Braves*, nous le verrons, n'a pas nécessairement été pensé en ces termes. Fait nous rappelle la logique ontologique de réciprocité et de respect qui influence leurs actions pour ce projet de société :

Yet Cree hunters and Cree leaders seek to find means of sharing the land, and continue to offer and insist on reciprocity with governments and developers. (...) [L]ife projects of Crees are envisaged in the light of long local histories of relationships that extend transnationally to institutions of commerce and governance. We must also consider how their life projects are embedded in relations to their lands and the non-human beings on the land (2004 : 102).

L'épanouissement du peuple cri est l'une des raisons pour lesquelles l'entente concernant la nouvelle relation dite de « nation à nation » fut signée par les Cris en février 2002. C'est principalement parce que certains des Cris « professionnels » crurent aux possibilités de ce traité qu'ils firent confiance au gouvernement du Québec. En réalité, comme il a été expliqué à la section 3.2.3 du chapitre 3, le Québec donna sa parole selon son point de vue des relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ». Toutefois, de nombreux Cris interviewés ont une tout autre vision de ces concepts et misent plutôt sur des solutions de rechange et des buts communs pour parvenir à respecter les clauses de l'entente de la *Paix des Braves* et poursuivre leur projet de société.

En premier lieu, ce chapitre remet en question la nouvelle ère de coopération, de partenariat et de respect mutuel entre les Cris et le gouvernement du Québec, depuis la signature du traité. L'analyse est basée sur les récits recueillis à Chisasibi sur l'entente et

sur les processus des études d'impacts gouvernementales pour le projet Rupert. En deuxième lieu, les malentendus relatifs aux accommodements compris dans les clauses de l'accord pour trouver un terrain d'entente entre les différentes parties sont expliqués. Il est question ici de l'autonomie définie par l'entente de la *Paix des Braves* et des enjeux relatifs au contexte dans lequel cette idée peut prendre forme chez les aînés, les adultes et les jeunes. Les modes de gouvernance dialogiques et les institutions crie, qui sont considérées comme des moyens facilitant la coopération en vue d'une plus grande autonomie crie, sont ainsi examinées selon les différentes perspectives crie. En dernier lieu, des solutions de rechange énergétiques sont présentées comme exemples de voies possibles de coopération, de partenariat et de respect mutuel équitables. Ce chapitre est donc consacré à mon interprétation de la position des Cris interviewés sur leurs conceptions et leurs attentes divergentes des clauses convenues dans la *Paix des Braves*. En conséquence, il s'agit du point de vue de Cris qui doutent encore de la bonne volonté du gouvernement québécois et des solutions amenées par les Cris qui ont entrepris une démarche internationale.

4.1 Signature de la Paix des Braves : une nouvelle ère d'harmonie?

La *Paix des Braves* est un accord qui divise les Cris sous divers aspects. Pour un certain nombre d'entre eux, particulièrement chez les jeunes, cet accord est un signe d'espoir. Effectivement, les compensations financières pour une période de cinquante ans, la coopération, les relations de partenariat et de respect mutuel avec le gouvernement du Québec ainsi que les emplois à long terme aideront les Cris à bâtir une société plus autonome et un système administratif plus adéquat. Pourtant, nombreux sont les Cris qui

s'entendent pour dire que la manière dont se sont faites les négociations de la *Paix des Braves* a été plutôt regrettable. Les témoignages recueillis à l'été 2006 soulignent que le temps de décision, la diffusion de l'information et les objectifs poursuivis lors de la conclusion de l'accord ne respectèrent pas le rythme et les façons de faire de la population cri³⁵. De plus, les études d'impacts fédérale et provinciale pour l'évaluation environnementale du projet Rupert ont été faites rapidement et de manière intransigente. Depuis la signature de ce traité, des Cris dissidents continuent de remettre en question sa légitimité³⁶. Voyons une partie des causes du conflit, par l'examen des audiences publiques fédérales sur la rivière Rupert à Chisasibi, par la critique des groupes écologistes des évaluations d'impacts environnementaux provinciales et par l'exposé des opinions diverses des Cris interviewés à l'égard de l'entente.

4.1.1 Critique des évaluations d'impacts environnementaux et sociaux

La *Paix des Braves* fut signée en 2002 et les audiences publiques du projet de dérivation de la rivière Rupert, tenues par l'ACÉE, eurent lieu en 2006. J'ai assisté à toutes les séances des audiences de Chisasibi en juin de cette même année. Mes notes de terrain sont présentées ci-dessous afin de démontrer le manque de communication observé pendant ces audiences publiques. Ces descriptions illustrent l'ambiance qui y régnait. J'ai eu l'impression que les Cris de Chisasibi furent poliment écoutés, mais que la communication entre les différents groupes était particulièrement difficile, voire même non-existante. D'une part, de nombreux Cris vinrent témoigner, tant de jeunes adultes,

³⁵ Rappelons que les entrevues furent principalement effectuées avec les gens de la communauté de Chisasibi et que ceux-ci se sont majoritairement prononcés contre l'accord de la *Paix des Braves*.

³⁶ À ce sujet, voir le documentaire *One More River: The Deal That Split the Cree*, réalisé par Tracey Deer (Mohawk) et Neil Diamond (Crie) et sa critique (Grand Council of The Crees, 2005b).

que des adultes, des personnes âgées et des aînés³⁷. Quelques-uns comprenaient et utilisaient facilement le jargon des scientifiques, d'autres s'appuyaient sur leurs expériences personnelles et sur leurs métaphores culturelles. D'autre part, les représentants d'Hydro-Québec vinrent à la réunion pour convaincre de l'importance de leur projet et non pas pour considérer les propos des gens dissidents. Avec un discours planifié et bien préparé, ils réfutaient les témoignages des Cris avec des diagrammes, des acétates et des statistiques. Ils s'appuyaient sur des méthodes considérées comme objectives et fiables. Au centre de ces débats se trouvaient également les agents médiateurs fédéraux de l'ACÉE qui essayaient de faciliter la communication entre les Cris et le promoteur.

Chisasibi : le mercredi 6 juin 2006

J'ai trouvé cette réunion incroyable. Hydro-Québec a fait sa présentation du projet en tenant un discours totalement déconcertant : « Les barrages hydroélectriques forment une énergie propre et durable. (...) Les éoliennes ne peuvent pas remplacer le projet Rupert, mais peuvent être complémentaires à celui-ci. » Le barrage Rupert amènerait 888 mégawatts de plus et les éoliennes 2000. Cependant, « les éoliennes ne sont pas fiables ». Selon Hydro-Québec, « il y aura une faible augmentation du mercure dans les eaux pour une période de 10 à 15 ans, mais il a été démontré, dans les 30 dernières années, que le mercure, mangé en quantité très faible, ne causait pas de problèmes de santé ». Alors que, pour paraphraser un témoin, « on sait très bien que les rivières sont le garde-manger des Cris »... Bref, j'ai trouvé que cette présentation était fausse. Hydro-Québec mettait l'accent sur les problèmes réels causés par leur projet, mais masquait ces derniers par l'emphase mise sur des discours scientifiques et supposément objectifs.

Chisasibi : le jeudi 7 juin 2006

La réunion pour la rivière Rupert a encore une fois été très intéressante : un dialogue de sourds, deux façons de penser différentes. D'un côté, des rationnels avec leurs beaux discours structurés quantitativement et qualitativement et de l'autre, des gens qui ont pour guide leur vie traditionnelle et leur spiritualité liée à la terre. Hydro-Québec avait une série

³⁷ Selon les Cris consultés, il existe une distinction entre les aînés et les personnes âgées. Les aînés sont les personnes âgées qui possèdent la sagesse spirituelle et qui peuvent transmettre une certaine forme de savoir traditionnel et culturel.

d'experts et de scientifiques pour répondre du tac au tac à chacune des questions.

Chisasibi : le vendredi 9 juin 2006

La séance d'écoute publique a duré encore toute la journée. Aujourd'hui, de nombreuses personnes, de différentes positions sociales, ont parlé et donné leur opinion. Parmi eux, des gens qui présentaient des solutions de rechange à Hydro-Québec, leur démontrant qu'il n'y avait pas d'urgence à réaliser ce projet et qu'il existe des solutions propres et renouvelables. Aussi, ils ont fait comprendre à Hydro-Québec que le Québec n'avait pas besoin davantage d'énergie et que l'on devrait commencer à éduquer la population sur leur consommation d'énergie. D'autre part, des gens sont venus témoigner du manque de travail et du besoin criant d'une économie autosuffisante. La construction des barrages n'apporterait que du travail à court terme. Il y a des gens qui sont venus témoigner en pleurant et en témoignant de la détresse que ces changements avaient apportée dans la communauté. Ce fut encore une fois très touchant de voir que lorsqu'une personne s'exprimait et pleurait, les aînés venaient la réconforter en restant à l'avant avec celle-ci, posant une main sur son épaule... Après que Jimmy, un homme travaillant pour le Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie James, eut terminé sa présentation, un adulte que je n'avais jamais vu est venu me voir, m'a tapé sur l'épaule et m'a dit : « *You are the student? Did you write everything he just said?* », j'ai fait signe que oui et il a dit : « *Perfect!* » Voici les mots de Jimmy :

“Compensation creates an illusion to materialism. (...) We are not just a bunch of radicals. We think differently, and we understand politics, economy, sociology, psychology... (...) Ted Moses said: “You were surprised when I signed this agreement, but you will be more surprised when Hydro dams the river anyway.” He did not trust his own people. (...) It is about sovereignty at the expense of our people.”, “We are the new breed of thinker who wants to live together in harmony.”, “It is culture with a modern twist.”, “I believe in harmony but with different ways!”

La rencontre de l'après-midi a été très longue, mais je crois que les gens de Chisasibi ont très bien fait passer leur message. Normalement, ils avaient droit à 30 minutes chacun. À la fin, vers 17 h 30, le chef Rupert était le dernier à pouvoir s'exprimer. Il est venu à l'avant et a dit au chef de session : « *I am here with four people who would like to express themselves as well* ». Les juges ont donc été très patients et ont laissé parler ces quatre personnes. À 20 heures, ce n'était toujours pas terminé.

Voici les remarques qui m'ont le plus marquée lors de cette journée :

Cri de Waskaganish :

“When are you going to stop this foolishness? Watch out for Mother Earth when she wakes up! (...) I want the proponent to say something from the heart. (...) This big show by the government is so that we have the impression that we have been heard. (...) This agreement was designed outside of our communities for the Quebec government to benefit and to the extent of the international market. (...) We are exposed to long term impacts and to short term gains. (...) The assessments of the proponent present only positive impacts but it is not true. (...) The purpose of the government is to divide and counter. (...) Consultations have been insufficiently financed and rushed, as if Hydro was afraid the river run away somewhere. (...) The real question is not if we will adapt, but what will be the cost of this adaptation? (...) We need to have long term sustainable employment, not just few jobs in few years. (...) We should not repeat mistakes from the past. (...) We need to do a study for the potential of tourism around the Rupert River.”

Cri de Chisasibi :

“The biggest disappointment of this agreement was the Rupert River as a compromise. (...) They manipulated the Crees. (...) I am deeply concerned with the *idea of progress*. (...) It is time we get new ideas, a fresh start, a new journey. (...) You let no room for alternatives. (...) It is unfortunate we have not sat here talking about alternative energy. (...) What is the agreement really all about? Who will benefit from it in the long term? (...) Are there other alternatives to create energy? (...) Can we delay this project? (...) Give that kind of energy a chance [énergie éolienne] and give dam energy a permanent break!”

Jeune adulte de Chisasibi, Jane :

Youth are angry and lost because of the aftermath of the La Grande project. Why are we the ones who are going to suffer the most? We are assimilated to a foreign system, to a foreign social system. Why? I keep asking myself everyday... Why do I have to live as a non-Native and I am a Native? We are the children of the land and we are not happy about what happened.

Aîné de Chisasibi, Tom :

“How are you going to replace the spiritual scars? Please remember their faces [photos des aînés cris] when you will put together your document” (Notes de terrain, été 2006).

Ces notes de terrain reflètent l’ambiance de la situation et l’impuissance des gens de Chisasibi face aux agents médiateurs fédéraux de l’ACÉE. Ceux-ci étaient présents pour

évaluer les impacts sociaux et environnementaux et non pas, comme le pensaient certains des Cris, pour revoir les clauses de la *Paix des Braves* et avorter le projet Rupert. Dans les circonstances, il est légitime de se questionner sur la manière dont ces audiences ont été planifiées et l'objectif réel derrière cette « mascarade » politique. Comme l'écrit un enseignant de Chisasibi, Gérald Côté, des lacunes dans l'organisation des événements ont diminué l'efficacité du processus :

Pour illustrer plus concrètement cette situation de non-communication, voici un tableau présentant l'essentiel des points d'incompréhension remarqués chez les Cris lors des audiences de Chisasibi.

- 1) La plupart des Cris ne comprennent pas le langage hautement technique des spécialistes engagés par le « promoteur »,
- 2) certains croient s'adresser au « promoteur » alors qu'ils parlent aux agents médiateurs,
- 3) d'autres croient que le bureau d'information dispose d'un pouvoir sur les décisions futures d'Hydro-Québec et les gouvernements concernés,
- 4) et enfin, d'autres croient même pouvoir revenir sur l'accord de la Paix des Braves.

On peut donc poser ces questions aux organisateurs des audiences publiques :

A-t-on vraiment fait ce qu'il fallait pour transmettre l'information aux Cris de manière efficace?

A-t-on fait ce qu'il fallait pour s'ajuster à leur manière de communiquer?

A-t-on pris des dispositions pédagogiques appropriées?

A-t-on pris le temps qu'il (leur) fallait (2006 : en ligne)?

Ces audiences ont particulièrement bouleversé ma compréhension de l'accord de la *Paix des Braves*. Au départ, j'étais persuadée que ce « traité moderne » et les processus d'évaluation d'impacts étaient respectueux et prendraient en considération les différents points de vue et perspectives des Cris. Selon Craik (2004 : 185), qui faisait partie des médiateurs pour l'ACÉE, la *Paix des Braves* est une approche économique réellement positive entre le Québec et la nation crie. Bien que l'accord de 2002 ait permis aux Cris d'obtenir un contrôle juridique sur leur développement économique et communautaire,

j'ai vite constaté que les décisions économiques au sujet des projets de développement dans les territoires cris sont encore prises à sens unique. Le cas de la rivière Rupert démontre notamment la prépondérance des décisions provinciales. Lors d'une entrevue effectuée à Chisasibi, avec Matthew Mukash, le 14 juillet 2006, je fis part de mes impressions au Grand chef du GCC dans les termes suivants :

I attended the public hearing in Chisasibi, and I found it a little bit strange because it was like two different discourses. Like Hydro-Quebec was there, the people from Chisasibi were talking with their heart, they were saying what they were thinking about the project and the answers of Hydro were always in showing statistics. I did not feel they were listening to the people...

Et voici ce qu'il me répondit :

That's the way it is. That's the way the process is set up. First of all, you know, it's supposed to be an independent process; I don't see what Hydro-Quebec is doing there traveling with the panels. The other thing is that the panels are not totally independent because the members are appointed by the Cree government, the Quebec government and the federal government. So, of course, each one has interests you know, government has interest in the project... So, when you pay your representative of course, you cannot expect him to really be impartial. That's the way it is. My view is that it should be a totally independent panel that does the impact assessment, no connections with any government and maybe get representative from the international community, for the environment. That's the changes that I would like to make in the future [laughing], (...). People want to save the environment today more than in the past. Those things have to be taken into consideration (Extrait d'entrevue, été 2006).

Il est désolant de constater que 30 ans après la CBJNQ, les droits des Cris ont encore une fois été brimés. Cette situation de non-respect corrobore également les observations de Colin Samson au sujet des Innus, un groupe autochtone vivant dans la province de Québec. Tout comme les Cris, les Innus ont vécu la sédentarisation forcée et les projets de développement étatiques imposés. Samson dénonce la souveraineté administrative des États qui leur permet, par le discours de la participation citoyenne, d'assurer l'occupation

des territoires autochtones notamment lors des consultations publiques pour les études d'impacts environnementaux :

Although contemporary procedures for the recognition of native rights are couched in the politically correct language of participation and citizenship, a deep fatalism underpins them. Burdensome government policies such as Environmental Impact Assessments for the evaluation of potential industrial developments on such land and Comprehensive Land Claims ultimately rest on the European notion that the sovereignty of the state is a paramount assertion of territorial occupation to which native peoples must defer, even though they have not signalled their consent (2001: 243).

Les Cris vivent le même phénomène : ces processus d'évaluation d'impacts environnementaux et sociaux ont été mis en place de connivence avec les intérêts des gouvernements et du promoteur.

Selon la Fondation Rivières, un organisme écologiste, le processus des études d'impacts provinciales fut également galvaudé. Par exemple, les montants alloués pour les audiences publiques provinciales furent ridiculement bas et le temps attribué pour lire le rapport du comité, une période de 90 jours débutant le 31 janvier 2005, trop court (Fondation Rivières, 2006 : en ligne). Dans le rapport provincial de l'évaluation environnementale, seulement quatre pages sur 5 000 furent consacrées aux solutions de remplacement possibles et une demi-ligne à leurs avantages éventuels. Le tout s'est déroulé comme si les expériences conflictuelles passées, liées au développement de complexes hydroélectriques en territoires cris, n'avaient aucunement affecté la manière de concevoir les « nouveaux rapports » entre le Québec et les Cris. Roméo Saganash, s'est d'ailleurs offusqué de cet affront :

Il s'insurge notamment contre le fait que l'étude d'impact sur la dérivation de la Rupert n'a pas analysé avec rigueur les effets cumulatifs, depuis près de 40 ans, des projets hydro-québécois sur 16 cours d'eau de sa région. En tout, dit-il, plus de 12 600 km² de territoires cris ont été inondés, soit approximativement deux fois la

superficie de l'Île-du-Prince-Édouard. Sans parler de la relocalisation de deux villages. La communauté crie s'est prononcée à 70 % pour la Paix des Braves, reconnaît-il, mais dans le cadre d'une entente plus générale destinée à créer un nouveau partenariat entre Cris et Blancs. C'est dans ce contexte que les Cris ont accepté de donner un «accord de principe» au projet de la Rupert, «mais, précise-t-il, sous réserve des conclusions de l'évaluation environnementale, dont Québec et le grand chef Mukash ont dit ce printemps qu'elle constituait un processus valide : si le résultat est un verdict négatif, il faudra en tenir compte...» (Francoeur, 2006 : en ligne).

Cette dernière citation laisse perplexe quant à la validité des processus gouvernementaux mis en place pour protéger les « citoyens », leur milieu social et environnemental. Québec et Hydro-Québec, malgré les consultations faites auprès de la population crie, n'ont pas tenu compte des solutions de rechange réelles proposées par les Cris et des organismes écologistes sceptiques à l'égard du projet Rupert. Comme le souligne Nadasdy, le problème vient de l'incompréhension allochtone des connaissances autochtones et de l'obstination des Occidentaux, dans le cas qui nous intéresse, des Québécois francophones, à catégoriser et à compartimenter tout savoir afin de le rationaliser :

The problem with this approach to TEK [Traditional Ecological Knowledge] is that it ignores the cultural processes in which different ways of knowing are embedded and treats traditional knowledge (to say nothing of scientific knowledge) as simply another type of information or source of data. In practice, this has had two important and interrelated effects on the way TEK researchers have approached the rich constellation of social relations, practices, values, and beliefs to which the term TEK supposedly refers: they have had to both compartmentalize it and distil it (2003 : 123).

Cette réalité appuie mes observations faites lors des audiences publiques fédérales à Chisasibi. En réalité, je pense que la suggestion de Mukash est très intéressante; pour éviter d'autres conflits, il serait peut-être sage de penser à engager des agents médiateurs de la communauté internationale pour ce genre d'évaluation. Il est inquiétant de constater

que la nouvelle entente, de « nation à nation », qui devait être un nouveau point d’ancrage pour des relations plus harmonieuses entre les deux peuples, ait soulevé la discorde dès le départ. Malgré tout, les Cris sont partagés quant à leur évaluation respective des inconvénients et des bienfaits de l’entente.

4.1.2 *Opinions diverses des Cris sur l’entente*

Comme il a été mentionné au chapitre 3, certains hommes politiques cris étaient en faveur du traité, notamment le Grand chef du GCC à l’époque, Ted Moses. Rappelons que ce traité fut signé en l’espace de trois mois, sous la pression politique de la fin du mandat du chef péquiste Bernard Landry. Moses déclara avoir négocié un accord qui, jusqu’à présent fut des plus respectueux envers son peuple. Toutefois, un certain nombre de personnes critiquent la manière dont il fut négocié, c’est-à-dire dans un climat de stress, de doute et d’ignorance relativement à son contenu.

Quant aux Cris de Chisasibi interviewés, certains ont de la difficulté à se faire une opinion, notamment Jessica, une adulte et une mère crie :

First, I don't really understand it, so I cannot really judge, because I am getting different feedback from everybody that I ask, so I am still trying to find out what it really is, because some people say it is almost the same as the James Bay agreement [CBJNQ], but I don't think so. So, I cannot really say anything on that (Extrait d’entrevue, été 2006).

D’autres sont en colère, comme Tom :

When this thing was made, they ordered everything, lawyers, consultants, the governments, so that we wouldn't be governing ourselves, we would always be governed by the White men, and that is how they worded the James Bay and Northern Quebec Agreement [CBJNQ], what you call the Cree Naskapi act. I don't agree with that. There are a lot of things in there that are not agreeable. And then, at the last agreement, our leadership said : "Ok! I don't know how can I word this that you would believe that we must sign this agreement. I don't

have words, to express to you; you don't seem to understand where we are heading, where I want to go with my people, which direction I am going to take my own people. You don't seem to understand, there is no other way. We don't sign then; the Hydro-Quebec will come in and do it, without even consent to people". Boy! We were fools! We were fools, even though people said : "Oh! That man [Moses] has a lot of wisdom!" (Extrait d'entrevue, été 2006).

D'autres sont plus positifs, tel que Peter, un homme politique :

When I first heard about the Peace of the Braves, I was shocked also, and then I started to think alone. Yes, he is a leader. That is how he sees it, how he wants to improve his people, how he wants to do the good for his people. That is what a leader is. He decides what he thinks is good for his own people, not you and I. It doesn't make any difference with who you are. Now, what I thought after that, it says 50 years, after 48 years, they got the last 2 years to negotiate rather they want to continue, or improve it, make another 50 years. Now, I say, my grandchildren have something to look forward to. There will be something for my grand children and my great grand children. That is how I look at it, not for me. (Extrait d'entrevue, été 2006)

D'autres, tel que Mukash, sont plus politiques :

The government of Quebec, (...) they find a way to put one more river on the table, and that was the damming of the proposed Rupert River diversion. I had some problems at the beginning when we were talking about it, because we fought so much to save the rivers [La Grande et Grande Baleine], and I felt that this was an opportunity for us to review the James Bay and Northern Quebec Agreement [CBJNQ], to update it. And besides, the government of Canada did not come in at all. They hadn't and that caused many issues. My way of thinking was, if we are going to give up another river, then things would need to be settled, all outstanding issues, regarding the treaty, and also on the governance of the territory, should be once and for all settled with the government of Canada and the government of Quebec. That's why I opposed the damming of the Rupert River diversion, I mean, why I opposed the project. That was a Quebec offer. It was an agreement in principle... In negotiations, you never accept the first offer, but the leadership; they did not want to take a chance (...). But things went... I guess the people approved the agreement, based on the information that was given, but I felt that the information was not complete, that the government was open to dealing more, and they have no choice because of the awareness that we created and also because at that time the Supreme Court of Canada had orders ruled in 2 or 3 judgments that the governments have now to consult with the Native people whenever in development projects that they proposed in the territory. I think that the

government of Quebec was aware of that, that they weren't going to go anywhere without making a deal with the Crees. So they found a leader that was willing to promote it, and that's how the government works; when they see a leader that is more or less pro-development, they will try to push projects to get their way (Extrait d'entrevue, été 2006).

D'autres, comme Jimmy qualifient cet accord d'alibi. Je lui pose d'abord une question :

Do you think the Cree people are moving through that [auto-détermination] since the last events, like the last fights in 1975, in the 90s and now with the Rupert River?

Jimmy :

Actually, with the Great Whale, yes. But with the 1975 and the latest *Paix des Braves*, no! Because in 1975, we pretty well did it alone as a Nation. We all agreed then. We all stood and I can say at that time we won. Maybe Great Whale was put on ice, but it gave us a good feeling. And then, the *Paix des Braves* to me is more like the wolf covering himself with the sheep's skin, to fool us, to make us look like a little lamb. Make him look like a little lamb and we will open the door and feel sorry for them. That's the way I see it because if we were a true nation, the way they see us in a nation to nation relationship with the *Paix des Braves*, shouldn't we be able to decide what it is that we want to do (Extrait d'entrevue, été 2006)?

Des points généraux peuvent être retenus de ces témoignages. Premièrement, certains des Cris consultés sont indécis face à l'accord et n'en comprennent pas nécessairement tous les enjeux, toutes les implications et toutes les conséquences. En vérité, peu d'information fut communiquée à la population avant les consultations publiques. Deuxièmement, les Cris se sentent menacés par les pressions politiques du gouvernement du Québec qui s'ingère dans la gestion de leur territoire. Troisièmement, malgré les éléments conflictuels de la *Paix des Braves*, de nombreux Cris sont positifs et croient qu'elle offre un avenir à leurs jeunes, notamment sur le plan économique. Quatrièmement, les témoignages révèlent que cet accord a été signé trop rapidement et que de nombreux litiges opposant les Cris au Québec auraient pu être réglés autrement. Par exemple, comme l'a suggéré Mukash, les Cris et le Québec auraient pu signer un

accord modifiant certaines clauses désuètes de la CBJNQ et permettre aux deux peuples de s'entendre sur des projets qui puissent faire l'unanimité sur les plans culturel, politique et économique. Cependant, le Canada n'étant pas intervenu dans l'accord de la *Paix des Braves*, la question de l'auto-gouvernance fut reportée³⁸. Cinquièmement, de nombreux Cris se sentent bernés par les beaux discours et les belles promesses du gouvernement. D'autres témoignages auraient pu être cités mais ceux qui ont été retenus ici résument bien tant l'incompréhension, la colère et la méfiance que, l'espoir et la bonne volonté des Cris de Chisasibi qui se sont exprimés.

En conclusion, les opinions présentées démontrent que certains des Cris consultés sont très peu au courant du contenu de l'entente et de ses conséquences. Par ailleurs, ceux qui en comprennent le sens sont sceptiques quant aux résultats escomptés. De ce fait, il est légitime de se questionner sur la validité du vote pour la signature de ce traité et de l'honnêteté des processus de consultation pour les évaluations d'impacts environnementaux et sociaux. La manière dont se sont déroulées les audiences publiques aux paliers fédéral et provincial remet en question toute la validité de ce processus légal. Les audiences publiques étaient sensées donner une voix réelle aux gens concernés par les projets gouvernementaux proposés. Or, les audiences publiques tenues par l'ACÉE à Chisasibi ont clairement démontré que ce processus légal a été compromis. Premièrement, comme l'a souligné Mukash à la page 132, la société d'état n'était pas

³⁸ En juillet 2007, le Grand Conseil des Cris et le gouvernement du Canada ont signé l'équivalent de la *Paix des Braves* sur le plan fédéral. Cette entente qui permettra aux Cris d'assurer « les responsabilités fédérales en matière d'administration de la justice et de développement économique et social pour les 20 prochaines années » (Myles, 2007 : A2) ne sera pas sujette à discussion puisqu'elle fut signée lors de la rédaction finale du mémoire. « La prochaine phase des pourparlers, prévue ce printemps [2008], portera sur l'autonomie gouvernementale des Cris. Les discussions devront maintenant se faire «à trois» entre Québec, Ottawa et les Cris pour doter la nation autochtone d'une constitution et moderniser son régime de gouvernance » (*Idem*).

sensée être présente lors de ces audiences. Ceci intimida certaines des personnes qui voulaient s'exprimer. Deuxièmement, l'information fut mal présentée. Les gens ne comprirent pas la raison première de ces audiences. Troisièmement, les intentions d'Hydro-Québec et du gouvernement du Québec étaient non pas d'essayer de trouver des compromis et d'honorer l'entente de la *Paix des Braves*, mais bien de poursuivre les étapes nécessaires à la réalisation du projet Rupert.

Pendant mon séjour à Chisasibi, j'ai essayé de comprendre ce que signifiait pour les Cris cette nouvelle entente. La prochaine section souligne les espoirs et les problèmes reliés à ces nouvelles relations promises de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations ».

4.2 Quelques visions crées de la coopération, du partenariat et du respect mutuel entre nations

Étant donné que l'accord de la *Paix des Braves* a été signé et approuvé, les Cris comptent bien respecter cette nouvelle entente, dite de nation à nation. Malgré toutes les critiques que l'accord peut susciter, beaucoup de Cris interviewés sont optimistes et comptent se servir de celui-ci pour établir une communication réelle, plus particulièrement entre le Québec et les Cris. Dans une présentation faite à la *Conférence des Nations Unies sur les changements climatiques* à Nairobi au Kenya en 2006, le Grand chef adjoint du GCC, Ashley Iserhoff s'exprima en ces termes :

For us there is also a large question in whether we as a distinct society with our own language and values will continue to survive through the next century. I believe that we will, as we have already made great progress, but to do so we must learn to work with our Quebecois neighbours and they with us. We continue to find a path and walk to peace and reconciliation, which led to the *Paix des Braves* Agreement in 2002, an agreement that includes us as indigenous peoples and

partners to the resource development of Eeyou Istchee. (...) We also now work very closely with Quebec on our mutual survival as distinct societies (2006a: en ligne)

Or, la plupart des Cris interviewés sont d'accord avec l'instauration de relations équitables avec le Québec. Cette réaction corrobore d'ailleurs l'analyse de Feit qui soutient que les Cris maintiennent des relations respectueuses et réciproques avec leurs voisins par leur volonté de perpétuer un projet de société : « It [la pratique d'inviter à des relations respectueuses] is the means of re-creation of life projects and relationships for everyday living and survival in the midst of continuing destruction » (2004 : 108). Ce respect se manifeste en honorant les ententes juridiques conclues et en s'assurant que les bénéfices soient équitables pour chacune des parties. L'ouverture d'esprit et l'effort de compréhension de l'un et de l'autre sont primordiaux à l'épanouissement de ces bonnes relations. Historiquement, suite aux politiques fédérales d'assimilation et à la suite de l'ingérence dans le territoire cri par le Québec pour développer les ressources minières forestières et hydroélectriques, les Cris n'ont eu que peu de choix sur le devenir de leur société. Les gouvernements ont trop souvent brisé leurs promesses, ce qui compromet la confiance accordée à ce nouveau partenariat. Deux entrevues différentes, l'une avec Jessica, jeune mère crie, et l'autre avec Bill, un jeune adulte impliqué dans la communauté, en font foi :

Catherine à Jessica :

And, what are your personal and political opinions about the Peace of the Braves?

Jessica :

Well, what I just said... I heard some leaders say that we have to sign that, that we have to follow it... I don't agree with that. Like I said with the JBNQA [CBJNQ], it should be on our terms, not on the government, telling us you know: "You can do this..., You can do that...", that's not good. They talk about mutual respect; I don't think that's mutual respect. That's what I think. (Extrait d'entrevue, été 2006)

Catherine à Bill:

So, what do you think about collaboration and partnership with non-Cree people?

Bill:

I am not sure what it means for the non-Crees, but for the Crees it means, seeing people eye to eye, not taking away what's theirs, by not telling them... In partnership you have to tell each other everything, you are not lying or anything like that. They said we are going to have partnership, but I doubt that. I think they will go behind our backs, get this, get that, take that, steal that. (Extrait d'entrevue, été 2006)

Ces deux témoignages résument bien l'incertitude qui plane encore face au bon vouloir étatique actuel. Vu les circonstances, la tâche du gouvernement est ardue pour regagner la confiance des Cris et pour réussir à instaurer un partenariat équitable. En d'autres termes, les Cris interviewés demandent à être respectés d'égal à égal et à être pris au sérieux. Comme nous l'avons vu avec Feit (2000, 2001, 2004), Niezen (1998), Scott (1998, 2001) et Tanner (1979, 2004), le partage entre individus, la réciprocité et le respect mutuel des savoirs sont des valeurs qui sont fondamentales aux Cris. Dans cette optique, les hommes politiques qui participent aux négociations doivent posséder de grandes qualités individuelles en matière d'ouverture d'esprit et ils doivent être capables de représenter la volonté de leur peuple. Il est important de spécifier que Moses était persuadé des possibilités offertes au peuple cri par la conclusion de ce traité. Les différents droits accordés aux Cris leur ont permis d'obtenir davantage de pouvoir décisionnel. Néanmoins, bien que l'autonomie des Cris ait été mise de l'avant dans l'entente de la *Paix des Braves*, nous verrons que ce droit était antérieur à la signature de ce traité. La section suivante explique la signification du concept pour quelques Cris et les problèmes de son application.

4.2.1 *Autonomie et autodétermination : significations pour des Cris*

L'obtention d'un statut consultatif auprès des Nations Unies en 1987 s'est avérée être sans aucun doute pour eux un événement très significatif. C'est par l'entremise de cette institution que les Cris peuvent revendiquer leur droit à l'autodétermination et viser à une forme de souveraineté sur leur territoire (GCC, 1995). Elle est devenue leur porte d'entrée sur la scène politique globale (Rousseau, 2001 : 77).

Selon Rousseau, depuis les trois dernières décennies, les Cris sont devenus un des groupes autochtones les plus actifs sur la scène internationale. Les concepts d'autodétermination et d'autonomie sont très présents dans leurs discours. Ces termes sont par ailleurs paradoxaux. Nous verrons que les définitions sont formelles au niveau des institutions, mais que les Cris en donnent différentes significations. Le concept d'autodétermination est d'une part utilisé par les hommes politiques cris selon le discours onusien du droit à l'autodétermination des peuples. Mais d'autre part, ce ne sont pas tous les acteurs cris qui ont connaissance du discours international, donc le concept prend différentes perspectives selon la manière qu'a chacun des Cris de se représenter l'autonomie et l'autodétermination dans le monde contemporain. Ces concepts sont de manière générale liés au territoire et ont une grande importance pour l'ensemble des groupes autochtones. Comme Poirier le remarque pour les Attikamekw, une des onze nations autochtones du Québec, les territoires « (...) were named, narrated, lived, and passed on from one generation to the next; they were permeated with the traces, the presence, and the memory of the ancestors » (2001 : 105). Les territoires autochtones font partie intégrante de l'ontologie autochtone. Les litiges territoriaux avec ces peuples sont intimement liés à la manière dont ils conçoivent la gouvernance du territoire et à la manière dont ils veulent décider du destin de leur peuple ou de leur pays, donc aux notions politiques d'autonomie et d'autodétermination. Pour le peuple cri, après les deux

référendums du Québec sur sa souveraineté, le concept d'autodétermination a pris, entre autres, la forme du libre choix :

As already indicated, the James Bay and other Indigenous peoples in Canada are not seeking to secede from Canada. However, they are seeking clear and unequivocal confirmation of their right to self-determination. Faced with the threat of a unilateral declaration of independence by Quebec, Indigenous peoples seek to exercise their right to choose to remain in Canada. Consequently, it is worth elaborating on this particular dimension of self-determination – namely, the right to choose (GCC, 1995a : 62).

Pour la plupart des peuples autochtones du Canada, dont les Cris, l'autodétermination et l'autonomie signifient une relation avec l'État basée sur le respect et la réciprocité, dans laquelle leurs droits à la terre seraient affirmés. En réalité, le droit à l'autodétermination autochtone est aussi lié à la manière de gérer le développement dans leurs terres. Feit, citant Colin Scott, souligne que les abus de pouvoir ont conduit les Cris à élaborer différentes métaphores pour faire comprendre aux allochtones le caractère immoral du développement étatique actuel :

Comme le montre Scott, la métaphore d'Atuush s'oppose fondamentalement à celle de la parenté puisqu'elle fait référence à un être rejetant toute réciprocité et toute socialité, une créature solitaire et isolée, au cœur de glace. Atuush est, plus encore qu'un simple cannibale, un asocial. Il met en évidence le jugement négatif porté par les Cris sur ce type d'abus de pouvoir et, dans le même temps, atteste de l'existence de semblables réalités à l'intérieur comme à l'extérieur de leur société. La métaphore d'Atuush témoigne de l'ambiguïté, du doute et du danger inhérents aux relations sociales. Il symbolise les possibilités de négation des relations au sein d'une population, humaine ou animale. (...) Le fait de décrire, sous les traits d'Atuush, ce que le gouvernement appelle « développement » catalogue celui-ci comme force de destruction et rapporte ses causes à des pratiques asociales. Le projet hydroélectrique se situe dès lors comme étranger à l'univers moral et social qui englobe humains, animaux et personnes autres qu'humaines (2000 : en ligne).

Écoutons parallèlement l'explication de Jimmy sur les concepts de souveraineté et d'autonomie. Il lie ces concepts à l'esprit individualiste et cannibale que les Cris de Chisasibi nomment *litjahn*, une métaphore qui s'apparente à celle d'*Atuush* précédemment évoquée par Feit ou à celle de *Wendigo* chez les Ojibwa. Le témoignage de Jimmy résume bien le fossé d'incompréhension entre allochtones et autochtones :

Before, Quebec was just a province within and helps Canada generate revenues, but they wanted to become more than just that. So when that started to take place, then everything else didn't matter. Like when I spoke on Chisasibi, I said "at the expense of our people." So to them sovereignty is something totally different then the way I see it. For me sovereignty is more like where we could have the opportunity to develop things for the sake of our wellness not for the sake of being a powerful nation, and being recognized on the map, (...). In fact it goes against our culture to have this richness, *meesitsiun*, we call it, and with that *misiun*, and *meesitsiun*, greed and selfishness, and luxury, with that there is a spirit behind it that we were meant to avoid [*litjahn*]. When you start bringing that into your life, then you start becoming angry and you start not caring what are the emotions of the others, and with that you stand alone. Long ago, when you were alone, your chances of survival were next to... Because your anger, and your greed and you go hunting and you can't take anything, your anger overtakes your conscience, you're keeping out focus, your anger is getting out of hand, and things don't work for you, your snow shoe breaks, you start getting mad, your anger starts to overcome matter and hope, while you can just stop and fix it, or you make new ones take the time. Because you want more, you want more, so anger takes over and you cannot control your emotions and your negative emotions start to take over you to get those things and then in the end, if you have a family, if you are in the bush, and you have a family, and you start to get hungry, because things are not working for you, your selfishness, that spirit will all of a sudden change; you are going to see your children and you partner as food, animals, so you are going to kill them, and you are going to start to eat them. It's a cannibal, and that's how that cannibal needs strength (Extrait d'entrevue, été 2006).

En d'autres termes, l'autonomie et même la souveraineté, selon les perspectives ontologiques crées, ne peuvent être accomplies sans la solidarité, l'équité et la collectivité. Les Cris ont développé ces pratiques discursives métaphoriques pour tenter de faire comprendre aux gouvernements et allochtones, mais aussi aux plus jeunes

génération, leur perspective ontologique selon laquelle les animaux, la terre et leur environnement sont de véritables partenaires. Comme Jimmy le souligne, les Cris ne cherchent pas à détenir un contrôle absolu sur le territoire afin de devenir plus puissant que la nation québécoise. Feit explique d'ailleurs que cette relation de pouvoir symétrique est inhérente à la manière dont les Cris se figurent les relations entre les êtres, qu'ils soient vivants ou non-vivants :

Pour les Cris, la réciprocité animale est une forme de pouvoir, autant que peut l'être la domination destructrice. Les chasseurs cris vont donc jusqu'à penser que, d'un certain point de vue, ils sont plus forts que les étrangers destructeurs car ils continuent à vivre avec assurance comme des Cris, continuant à partager la terre avec les animaux, même s'ils endurent davantage de souffrance inutile. Ils sont aussi profondément conscients que, de nombreuses façons et dans bien des endroits, leurs terres sont transformées et détruites, et qu'elles ne redeviendront jamais ce qu'elles étaient; ces constatations créent chez eux une immense tristesse, une profonde détermination et une incompréhension insondable (Feit, 2000 : en ligne).

Cette logique ontologique de réciprocité symétrique est fondamentale à la définition que les Cris interviewés donnent aux termes d'autonomie et d'autodétermination. L'utilisation indifférente des deux concepts dans leurs pratiques discursives démontre que les significations diffèrent par leur manière distincte de se représenter le monde et d'agir dans ce monde. Au point 1.4.7 du chapitre 1, nous avons vu que le mot autonomie, dans le monde figuré occidental, possède un sens très différent de celui d'autodétermination. Il implique l'auto-gouvernance³⁹. Cependant, les concepts d'autonomie et d'autodétermination, selon la signification ontologique crie, excluent toute forme de propriété territoriale et individuelle. Les Cris et les autres groupes autochtones ont choisi d'utiliser

³⁹ Pour plus de précision sur les définitions d'autonomie et d'autodétermination, voir De Villiers (2003 : 138-139).

le concept de propriété des allochtones dans l'objectif d'engager un dialogue avec les gouvernements sur les revendications territoriales.

Cree have sometimes promoted the 'private property' analogy in speech with white men because they have perceived the European property fetish, and have hoped to improve the sacredness and legitimacy — in non-native eyes — of the Cree institution (Scott, C., 1998 : 39).

Lorsque j'étais à Chisasibi, je me suis attardée davantage au concept d'autodétermination qu'au concept d'autonomie. Bien que le concept d'autonomie soit utilisé dans la *Paix des Braves*, nous verrons que ces deux concepts sont utilisés indifféremment par les Cris malgré leurs significations distinctes. Les exemples ethnographiques qui suivent le confirment.

Parmi les personnes interviewées, les aînés et les personnes âgées ont nommé leur ancien mode de vie traditionnel comme l'exemple parfait du concept d'autodétermination. Pour beaucoup de Cris, l'autodétermination implique qu'une personne puisse vivre de la terre. Avoir une confiance absolue en son chef est également fondamental à ce processus. Ce dernier doit respecter les pratiques crie, être personnellement autonome et capable d'écouter son peuple. Tanner explique ce savoir-être cri :

In the culture of the Northern Algonquian Indians (e.g., Cree, Innu, mi'kmaq, and Objibwa) an especially high value is placed on respect for the autonomy of the individual, so that, despite pressures to conform to group norms, there is also a high tolerance for the deviant behaviour of individuals. A high value is also placed on egalitarianism and sharing, which means that unfettered rights of private ownership are often not strongly supported in practice (2004 : 191).

Tom explique comment cette idéologie rejoint une vision d'auto-gouvernance :

Our belief is different from the White man beliefs and our philosophy, of our people is different. We had a government, as I said before, and our government was a man that has a lot of experience, with our everyday life, and is always involved with nature and faith with the Great Spirit. That is the one who is supposed to lead our nation, and our philosophy was that this person could understand our ways of life, and understand everything, what the people need, and defend everyone in his right; that because Cree people have rights to the land. We were born with the land, and we communicate with the land. All the things that our leader would have, is this experience with his own people, to listen to them, and ask them if there was anything that they did not like about his behavior, and to help them with their everyday life. This was what you call self-government. There was no one there that would interfere with the government that we had before, and that person would know everything about our everyday life and also the behavior of our wildlife management. He was the one that was supposed to tell everyone that they don't know everything about the environment and all that. He was the one that was supposed to take over everything, like to look at the necessity of the people, like what they have and not to over harvest everything. Our livelihood depended on this gentleman. It was a person who knew there was a Great Spirit somewhere. He knew that if he doesn't obey, the rules, like managing, with our environment, that he would lose his honor, to become a leader of his people. He must listen first when he wants to do something. He must introduce himself to the wise elders. Come in and advise him. He would always be looking for advice with the elders. (...) These are the things that we need. This is where I mean, we have a different philosophy of understanding everything that goes on (Extrait d'entrevue, été 2006).

Puisque le mode de vie, dit traditionnel, est encore très présent, mais non omniprésent dans la vie de tous les Cris contemporains, de nouvelles définitions du concept d'autodétermination voient le jour. Bien sûr, tous ne s'entendent pas sur la définition du terme mais, lorsqu'ils étaient interrogés sur sa signification, la manière individuelle de prendre en charge son destin selon certains « codes culturels » revenait constamment dans le discours des gens interviewés. Le témoignage de Jessica, une jeune mère, le confirme :

Catherine :

So, what does it means for you self-determination?

Jessica :

Self-determination means somebody determines to do whatever they want, meaning... Like, for instance, if your family comes first, you can do anything you want to determine that they have good health, happier life-style and to put the family in one place... (...) But these days, it is not a big deal that is what people think that it is not a really big deal to learn about your culture, but in some ways, it is for me, because once you know your roots, where you really come from, then that person is really stronger in what they want to achieve. So self-determination — meaning being in your grassroots, and knowing where you really come from and knowing from your past culture, what people went through — it really makes you stronger, that is how I feel (Extrait d'entrevue, été 2006).

De surcroît, la plupart des Cris interviewés s'entendent pour dire que présentement, s'ils détenaient l'autodétermination, ils n'auraient pas à sacrifier leur culture, la terre, les rivières. Ils se sentent encore dépendants d'un système extérieur.

Sur les plans politique et juridique, il est important de rappeler que le droit à l'autodétermination leur fut accordé par la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948 et il fut également reconnu par la *Constitution canadienne* de 1982. Cependant, ces droits ne sont pas interprétés de la manière dont les hommes politiques cris l'entendent. Ceci est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles des litiges demeurent entre leur peuple et les gouvernements. Roméo Saganash rappelle ces faits :

In regard to Aboriginal or Indigenous rights in Canada's Constitution, it is essential that these rights be interpreted and applied in a manner consistent with the right of self-determination. As I will illustrate, both Canadian constitutional law and international law support and require such consistency. Yet, to date, the Supreme Court has rarely considered this approach in relation to section 35. (...) These conclusions from Canada's highest Court are hardly surprising. The right of self-determination is described as one of the oldest aspects of democratic entitlement. A January 2003 Report of the U.N. High Commissioner for Human Rights stresses that two of the main attributes of modern democracies are self-determination and equality. Thus, the right of self-determination is applicable to section 35 of the Constitution Act, 1982 as part of the underlying constitutional principle of democracy. As a

human right, self-determination must inform the interpretation of Canada's Constitution. (...) In addition, Canada has ratified both international human rights Covenants and these instruments make clear: "All peoples have the right of self-determination". These Covenants also stipulate that States have affirmative obligations to "promote the realization of the right of self-determination, and ... respect that right, in conformity with the provisions of the Charter of the United Nations". This right, therefore, must be applied without discrimination to both Indigenous and non-Indigenous peoples. (...) Based on the developments in Canadian and international law, the rights of Indigenous peoples under Canada's Constitution must be interpreted and applied in a manner consistent with the right of self-determination. This would include natural resource rights, associated with self-determination under international law (2005: en ligne).

Le droit à l'autodétermination devrait théoriquement permettre aux Cris de développer le territoire et les ressources naturelles selon leurs projets sociétaux en établissant des relations symétriques avec le Québec. Dans la *Paix des Braves*, les articles 2.3 et 2.5 b) soulignent le droit des Cris à une « plus grande autonomie » par la prise en charge de leur « développement économique et communautaire ». Cependant, nombreux sont les Cris interviewés qui pensent qu'il n'y a pas de partenariat avec le Québec car depuis la signature de la dernière entente, ils ont davantage de rapports financiers à fournir, plus de justifications, ils sont donc encore très dépendants du gouvernement. En effet, de récentes études anthropologiques ont démontré le phénomène de la bureaucratisation des sociétés des Premières Nations. Paul Nadasdy a dénoncé les pratiques administratives hégémoniques des gouvernements :

By agreeing to play the « rules of the game, » First nations peoples tacitly acknowledge the legitimacy of that game, thus taking for granted the unequal power relations within which they are embedded (2003 : 6).

Pour les gouvernements, l'autogestion signifie l'autodétermination. Les autochtones doivent maintenant être administrativement responsables à l'égard des institutions gouvernementales. L'autodétermination ou l'autonomie des autochtones est ainsi

diminuée car ils sont insérés dans une structure bureaucratique imposée. Morantz a observé le même phénomène chez les Cris :

D'abord, il est clair que les Cris ont su conserver un degré de contrôle — bien que diminué — sur leurs institutions sociales et culturelles. De plus, jusque dans les années 1960, ils sont parvenus à préserver leur mode de subsistance, lequel s'accompagnait toutefois d'un degré croissant de dépendance envers le gouvernement (2002a : 65).

La majorité des Cris consultés pensent que pour prendre en main son destin, leur peuple doit sortir de l'emprise de l'autorité gouvernementale déléguée. On retrouve dans quelques témoignages, comme dans celui de Jimmy, l'affirmation que l'autodétermination est un but à atteindre pour retrouver leur fierté et celle de leur peuple :

It means wellness. It means getting well. It's about getting back our independent pride. It's what everybody else wants : to be independent, to be strong and so on and so forth; not overcome other nations but we can learn to work in harmony with them but for us to have self-determination at the same time : not determined by others but for us to determine what it is we need for ourselves because independence does bring pride, and with pride comes wellness. Like now, everything has been run by somebody else and lately, for a long time we developed lot of things : anomy⁴⁰, dependency, and so on and this have been causing a lot of social issues within our society as a Cree (Extrait d'entrevue, été 2006).

Aujourd'hui, l'ambition des Cris de la Baie-James pour leur projet de société est de retrouver leur indépendance, de décider des choix pour leur peuple et de partager le territoire en harmonie avec les autres peuples. Cependant, les définitions distinctes des concepts d'autonomie et d'autodétermination, selon les institutions (étatique ou

⁴⁰ Jimmy réfère à ce qu'Émile Durkheim, éminent sociologue, a défini comme le suicide anémique. Le suicide anémique est provoqué, par exemple, par des changements sociaux ou économiques radicaux tels que le développement d'une société industrielle au profit d'un système dit traditionnel. Pour plus d'information, voir Durkheim, E. (1897).

onusiennne), les hommes politiques cris et les différentes générations de Cris, créent des frictions.

4.2.1.1 *Solutions administratives conflictuelles*

Parmi les instruments proposés aux Cris pour prendre en charge leur autonomie, des politiques ont été créées pour offrir à leur peuple la possibilité de participer à la gestion du territoire. Basés sur des discussions interculturelles entre deux parties, les modes de gouvernance dialogiques prennent par exemple la forme de comités de cogestion et de l'intégration des savoirs écologiques cris. Des abus de confiance et de pouvoir ont toutefois été remarqués dans la pratique de ces modes de gouvernance. Les institutions cries sont également critiquées sur le plan de la gestion des conflits interculturels. Nous verrons que malgré les objectifs de l'entente de la *Paix des Braves*, les relations entre les différentes parties sont difficiles étant donné le manque de réciprocité.

4.2.1.1.1 *Modes de gouvernance dialogiques*

Un comité de cogestion fut créé suite à la signature de la *Paix des Braves*, le comité Boumhounan, formé avec la Société d'énergie de la Baie-James (SEBJ), pour favoriser l'intégration des Cris au projet Eastmain-1-A, soit le projet de dérivation de la rivière Rupert. Le comité a pour fonction d'harmoniser les façons de faire des Cris et des Québécois. Comme le souligne Colin Scott, cette nouvelle manière de concevoir les relations entre les nations autochtones et les gouvernements fait référence à un mouvement politique et environnemental contemporain :

Co-management of living resources, through structures and processes linking Aboriginal and state authorities, constitute a contemporary movement in global political and environmental relations. This has come about not only because of the growing international prominence of Aboriginal and human rights concerns, but also it is increasingly understood that the knowledge and participation of Aboriginal communities is fundamental to devising strategies for sustainable resource use and to coping with environmental changes that are both local and global (2001 : 12).

Le comité Boumhounan est formé de six membres cris et de quatre membres de la SEBJ. L'un des principaux mandats de ce comité est d'allier les savoirs traditionnels cris à ceux des scientifiques. Selon Hydro-Québec, le partage des connaissances pour le projet Eastmain-1-A se fera en amenant les maîtres de trappe à coopérer avec les scientifiques. Les maîtres de trappe leur offriront des données sur le territoire à l'étude pour le développement du projet Rupert. De plus, le comité favorisera des échanges sur les méthodes de travail, les résultats attendus, les observations obtenues et facilitera l'explication de la nature des travaux aux autres Cris et aux membres des communautés concernées (Hydro-Québec, 2002 : en ligne). À première vue, pour le gouvernement et les Cris en accord avec l'entente, ce comité peut sembler de bonne foi et médiateur. Par contre, le système mis en place pour favoriser la mise en parallèle des savoirs est encore déficient. Pour certaines des personnes interviewées, une des choses des plus choquantes est que même si les maîtres de trappe sont réellement consultés sur le terrain, rien ne garantit que leurs propos seront véritablement considérés. Voici à ce sujet, les commentaires de Jimmy :

They are going to pretend by working alongside with us; what I call cooptation. And through there, it's very dangerous because the dominant one will still get their way, while the minority, they won't. And, we are finding that our true tallymen, they are still not listening to the tallymen [maîtres de trappe]... Even the studies done from my friends for the Rupert River, and so on, they are not taking their samples from the right places, they are finding places where it will not

prove our beliefs. And so, they will say: “Well, we took samples and that does not go along with what you said!” So, they will still get away with what they want, and for us, in the end, they are going to have the Rupert River (Extrait d’entrevue, été 2006).

Le comité ayant pour membres des gens de la communauté scientifique qui jouissent d’un certain statut, il est évident que l’inégalité des savoirs conduit à des conclusions qui ne favorisent pas l’approche crie et qui peut même les desservir.

En réalité, les comités de cogestion ne sont pas les seuls à être remis en question par les Cris. Les consultations publiques sur les évaluations d’impacts environnementaux et sociaux sont un autre exemple d’abus de confiance lorsqu’il est question de considérer le savoir écologique traditionnel cri. Ce phénomène a d’ailleurs été remarqué lors des audiences publiques pour la rivière Rupert en juin 2006, mais il a également été remarqué lors de l’évaluation environnementale sur le mercure⁴¹. La Fondation Rivières a d’ailleurs soulevé la controverse en questionnant la validité des études faites sur le sujet :

Les quatre commissaires fédéraux et cris pourraient même tenir compte des résultats qui leur seront bientôt remis à propos de nouvelles analyses sur les concentrations de mercure, réalisées fin septembre par la Fondation Rivières. Durant les audiences, des experts fédéraux ont mis en cause la méthodologie d’Hydro-Québec, qui aurait à leur avis sous-évalué le problème du mercure dans les futurs réservoirs où sera dérivée la tête de la Rupert vers le bassin versant, plus au nord, de la Eastmain, puis vers les turbines du complexe La Grande, grâce à quatre barrages, deux centrales, un tunnel, des canaux et plus de 70 digues (Fondation Rivières, 2006 : en ligne).

Tanner (2004 : 193) confirme également ces observations à l’aide de l’étude de cas faite par Brody auprès des autochtones du nord de la Colombie-Britannique. Il stipule que les évaluations d’impacts environnementaux sont un échec de la part des gouvernements à comprendre et à résoudre les problèmes de « barrières cognitives interculturelles ».

⁴¹ Pour plus d’information sur les problèmes reliés au mercure, voir SCOTT, Richard T. (2001 : 175 -205).

Samson (2001 : 237) a parallèlement démontré que la connaissance de l'écologie traditionnelle est une création euro-canadienne pour mieux contrôler et dominer les sociétés autochtones. Il dénonce l'imposition de la méthodologique scientifique occidentale qui perçoit la nature, les animaux et les gens comme des marchandises. Paul Nadasdy (2003 : 110) a également dénoncé l'institutionnalisation de l'écologie traditionnelle autochtone qui est intégrée dans les structures administratives sans être comprise. Il allègue que le problème est de l'ordre de la politique, soit des relations de pouvoir plutôt que de l'ordre de la technique, soit de l'intégration des savoirs (2003 : 119). Samson précise aussi que ce genre de pratiques dialogiques est une lame à deux tranchants : d'une part, elle permet aux autochtones de garder un certain contrôle sur leur autonomie et de l'autre, elle les restreint dans leur capacité à négocier selon leurs termes :

The invitation to participate in environmental impact studies on industrial developments within their territories is difficult for native groups to refuse. If they do not involve themselves, they risk having their land simply appropriated without ever putting on record their objections. However, at a cultural level, the cost of participation is that it demands the adoption of political institutions and ways of thinking that are commensurate only with the objectives of the state. Hence, across North America native political bodies were created by the state to become opposite parties in negotiations (2001: 239).

Ce genre de relations dialogiques est donc difficile, surtout lorsque les relations de pouvoir sont asymétriques. Les connaissances autochtones sont bureaucratisées et, par la suite, le pouvoir est concentré dans les centres administratifs plutôt que dans les communautés autochtones (Nadasdy, 2003 : 144). L'autogestion prime donc sur l'autodétermination.

De nombreux Cris interviewés ont cru bon d'expliquer leur point de vue sur la mise en place de ces pratiques dialogiques. Par exemple, Peter, habitué des négociations avec les allochtones, décrit la stratégie utilisée par l'État et les problèmes en résultant :

Governments always have a plan, saying, well, present this first, we will push in, push in, push in until we can get what we want, if not, if it all fails, then we have an alternative plan B, and C and so on, but we still manage to get to them and say, ok, you know, they sold, we sold our idea. (...) I know, I guess how these officials work, I mean they have consultants and lawyers too that say: "Ok, that's what you have to say and do, you go by the facts, you go by the stats and this is what you have to push." I mean it is all text book style of presentation. On the other hand, people on the other side, I mean, I don't say they don't have any knowledge, but I mean, they go more with.... They are at one with the land, they don't care much about numbers and so on. They care about what's going to happen to the caribou, the bear, or whatever, the fish. Two complete different worlds that cannot see eye to eye, but, yes, trying to swing by things (Extrait d'entrevue, été 2006).

L'idée d'un mode de cogestion du territoire et des modes de gouvernance dialogiques est à la base même de la *Paix des Braves*. Donner une plus grande autonomie aux Cris tout en les guidant dans leur développement par des instances administratives qui contrôlent chacun de leurs mouvements est la stratégie du gouvernement. Depuis la signature de la *Paix des Braves*, il est facile de constater que ce mode de cogestion et les discussions interculturelles sont trompeurs car ils favorisent les options étatiques et les savoirs scientifiques.

Voyons maintenant les conflits administratifs relatifs à l'autonomie et l'autodétermination dans les institutions crie.

4.2.1.1.2 *Systèmes institutionnels crie*

Les principales institutions crie contemporaines sont l'administration régionale crie, la Commission scolaire crie, le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la

Baie James et l'Association des trappeurs cris. Toutes ces institutions ont vu le jour grâce à l'accord de la CBJNQ signé en 1975.

Elles permettent notamment aux Cris d'avoir des institutions mieux adaptées à leur culture, par exemple dans leur système scolaire. Pendant les trois premières années du primaire, les enfants apprennent l'écriture syllabique et tous les cours sont donnés en langue crie. Ceci est une avancée culturelle historique. Certaines lacunes persistent toutefois dans le système, notamment en ce qui concerne le temps alloué à l'enseignement des activités traditionnelles et la différence d'apprentissage à compter de la quatrième année. En réalité, à cette étape de leur éducation primaire, les enfants doivent continuer leur instruction en anglais ou en français selon le choix des parents. Cette situation engendre des problèmes pour la poursuite des études postsecondaires. Jessica exprime ainsi sa déception :

For me, the education part is not at the level that I want it to be. Because when our children finish high school and they go down south, they don't have the same level of education as school down south, so they have to take extra curriculum courses, just to be at the same level. So it is like starting high school again (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par ailleurs, les institutions mentionnées plus haut ont permis de créer des emplois dans les communautés, de mettre sur pied des projets communautaires et d'établir un outil de communication entre les instances gouvernementales et les communautés crie. Jessica manifeste sa gratitude en ces termes :

For me, from what I have seen so far, like since the signing of the James Bay and Northern Quebec Agreement [CBJNQ], well, before that, we did not have anything at all, everything was always run by somebody else, like the missionaries or Indian Affairs. Now, since they signed the James Bay Agreement, we have the Cree Health Board [Conseil Cri de la santé et des services sociaux de la Baie James], the Cree School Board [Commission scolaire crie], the Cree Regional Authority [l'administration régionale crie], and some new economies just getting started, so, that is what I mean, the Cree School Board and

the Cree Health Board, are doing so great now they have their big name now, they are big companies (Extrait d'entrevue, été 2006).

Bien que ces institutions aient été fondamentales à l'épanouissement culturel des communautés, elles suscitent encore des problèmes quant au degré d'autonomie qu'elles peuvent procurer aux Cris. Elles sont en effet étroitement liées à la gestion provinciale, particulièrement sur le plan de l'éducation et de la santé. Mukash s'exprime sur le sujet :

It does help in some way, but we still don't have total control over these institutions, except the Cree Regional Authority. But the institutions, the Cree School Board, the Cree Health Board, it was the laws of Quebec, all Quebec; we are dominated in these institutions. It will take a while to... In the end, we would like to see a transfer of these powers, to have a Cree government. So it will take a while for the government to accept the transfer of these institutions under the umbrella of the powers of the Crees, Cree Nation government. (...) Cree people want the board, the board of directors, and more Cree people working in those institutions, but it doesn't mean that we totally own it. You see, it would be good to transfer the ownership, so we can apply our own value system in the way those institutions work (Extrait d'entrevue, été 2006).

Ces critiques soulèvent la question de la dépendance envers l'État et exprime une volonté d'auto-gouvernance, donc d'autonomie. Ces institutions sont bénéfiques sur certains points car elles ont permis aux Cris de s'organiser et de développer leur stratégie face à l'approche bureaucratique des gouvernements. Par contre, elles comportent encore plusieurs déficiences, notamment en matière d'offre de services et de contrôle administratif externe. Par exemple, Jimmy explique que la manière traditionnelle de gérer des crises de violence ou des comportements déviants est totalement différente de celle imposée par le système provincial.

Jimmy :

Like even for social services, I work under a union, where are these unions coming from? From the Quebec government, from the Quebec side, so that's not self-determination. We would be able to work things in the way we see it. Like for me, for instance, if I was encountering a family where the man is very, very abusive and the mother and the

children are suffering, I would deal with this man right away. I wouldn't beat around the bush twice because the suffering overcomes the laws that exist in a different societies, the laws are preventing us from doing what we see fit, what we see necessary to change this man fast, and there is a way to do it. And so all these laws prevent us... the way the law sees it, we cannot do anything to this man.

Catherine :

What would you do, if there were no [Quebec] laws?

Jimmy :

I would take him, and I would talk to him, and I would work on him, even I would take him to a room and work with him for a week straight.

Catherine :

You cannot do that?

Jimmy :

No! I can't! Here is an example: there were these 2 young men in British Colombia, Natives, they beat up this pizza delivering guy with a baseball bat, because they wanted to rub him. They beat him up so bad that he was in a coma and his face was disfigured, his life was never the same after that. So the RCMP and the BC provincial police on the moment, they took those two young Native men and put them somewhere. The elders from the community where those two young men came from, they came and they took them out of that system. They put them over there, and back in the community. They set up a justice panel. They said: "What you did to that guy, you have to pay for it; you have to learn, the lesson, to value life because his life will never be the same so you rob and you, then, you have no right to live unless you go through something". So they took them out on these islands, out in the ocean, Pacific Ocean, with trees and..., the Pacific coast on BC, and they put them on two separate islands, small ones, just with enough food so that they can kill something but they couldn't get out of the island, the main land is really far... They gave them a shovel, an axe, snare wire, matches, and they built shelter with a wood stove, that's it. "You are going to learn about life". And so, these guys, I was watching this on the APTN... And the elders went to go see them on a regular basis to check up and they really started to change. They really, really changed. One of them is a leader of his community now. That's the way they deal with it, they don't beat around the bush with this. Like now, the justice system that we got, they go to court and they go well, ta ta ta ta ta, and show up here in court and in the next month and a half: ta ta ta ta ta on a certain day, so they just walk around, they won't free you, you know... As for us, we deal with it right away. We wouldn't put up with this because they have no right to it, they are going to harm another person, they have no right to be living like that, and they have

to learn lessons. (...) So, to prevent that we have to get them monitored. But now, you see all the suffering taking place, today, in our society, people are hurting one another. You see families in total despair. (...) I can't really do anything because of different laws that we have adopted. And so, to me, to be able to gain back our own justice system, it started to be really good, the way it will deal with certain issues and so on, and so forth (Extrait d'entrevue, été 2006).

Le droit autochtone peut sembler ambigu. Étant donné que les Cris vivent avec des mondes figurés variés et un système administratif à différents paliers, la notion de droit individuel et le principe d'égalité des droits sont conflictuels. Ce conflit peut être facilement perceptible lorsque la question du droit des femmes entre en jeu. Par exemple, des membres de l'Association nationale des femmes autochtones « ont tenté d'obtenir une injonction pour bloquer le référendum sur l'entente de Charlottetown, sous le prétexte qu'il consacrait un peu trop éternellement à leur goût l'immémoriale domination des mâles, des primogéniteurs et des chefs » (Simard, 2003 : 39). En réalité le féminisme autochtone a pris de l'ampleur dans les différentes communautés. Néanmoins, le principe d'égalité des droits ne renvoie pas seulement au système juridique cri utilisé par le passé, mais plutôt à un compromis entre le système de droits et libertés euro-qubécois et le système juridique cri. Scott nous rappelle que les droits autochtones sont contemporains et ne dérivent pas uniquement des lois traditionnelles :

Moreover, the rights which natives and non-natives contest in aboriginal claims negotiations — for example, subsurface mineral rights, social programmes — may have no specific precedents in native custom. Aboriginal rights are intersystemic and highly contested; rights in native custom are intrasystemic and more stable. Aboriginal rights, then, are not the straightforward translation of native customary into rights before the state (1998 : 45).

En réalité, la difficulté à comprendre les droits autochtones provient des « barrières cognitives interculturelles » (Tanner, 2004 : en ligne) dans la manière de se représenter l'individu dans ses relations avec les autres. Certains auteurs, dont Young (2000) and

Ingold (2004), stipulent que des groupes autochtones, tels que les Cris et les Ojibwa, se perçoivent différemment selon la manière dont ils se représentent l'individu. La figure 6 ci-dessous représente l'idéologie ontologique du « moi relationnel » et du « moi dit souverain ». Le moi souverain, associé à l'ontologie occidentale, représente un individu qui a une conscience unique, une enveloppe corporelle et qui réagit par sa manipulation logique des représentations extérieures (Ingold, 2004 : 45). Le moi relationnel ojibwa et cri, par ailleurs, est perçu comme une entité intermédiaire qui est en constante conscience de son engagement avec l'environnement; l'individu réagit selon les relations extérieurs plutôt que selon la rationalisation de sa logique intérieure (Ingold, 2004 : 46).

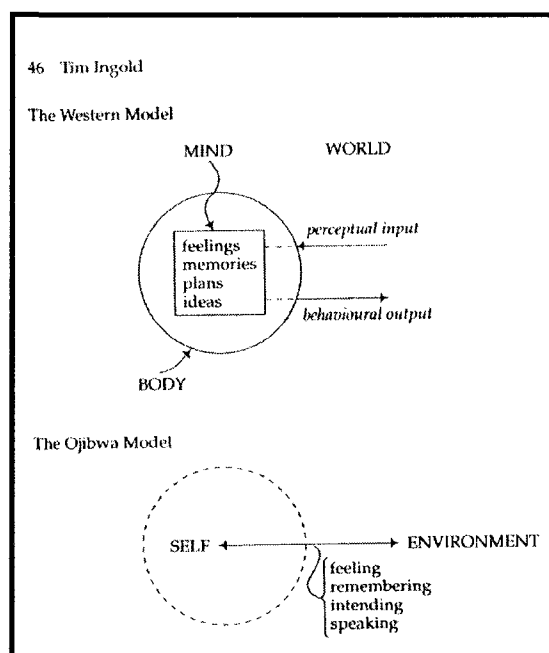


Illustration 9 : Modèles ojibwa et occidental de la personne (Ingold, 2004 : 46)

Young suggère que cette théorie du sujet décentré et relationnel peut permettre aux gouvernements autochtones de se responsabiliser (*empowerment*) dans leurs relations avec les autres gouvernements et ainsi faciliter la coopération :

In the theory of a relational self, freedom or autonomy does not consist in separation and independence from others, or complete control over a self-regarding sphere of activity in which others have no right to interfere. Instead, a subject is autonomous if it has effective control over its own sphere of action and influence over the determination of the conditions of its action, either individually or with others in collective decision-making processes (2000 : 254).

En utilisant les modes de gouvernance dialogiques et en essayant de jouer sur les différentes sphères cognitives (métaphoriques et relationnelles), les Cris tentent d'acquérir une plus grande autonomie. Mais selon certains d'entre eux, il y a encore beaucoup à faire pour leur permettre de contrôler ces systèmes, de s'épanouir comme peuple et de regagner leur fierté. En résumé, les Cris sont respectueux des structures administratives qui leur ont permis d'acquérir une certaine autonomie. La signature de la *Paix des Braves* leur a permis plus de possibilités en termes décisionnels, mais les fondements relationnels entre les deux nations sont encore très fragiles étant donné les perspectives distinctes qui guident les manières de chacun de se représenter les relations avec les autres.

Tout compte fait, selon mon interprétation des récits des Cris consultés, l'autodétermination et l'autonomie sont intimement liées à l'indépendance initiale que leur peuple possédait avant l'ingérence de l'État dans leur territoire. L'objectif se veut aujourd'hui de retrouver une nouvelle forme d'indépendance individuelle et collective. Pour ce faire, les leaders actuels sont ouverts aux rapprochements entre le savoir cri, le savoir scientifique et le savoir économique pour favoriser leur propre projet de société. D'autre part, ils comptent également s'autogouverner. Cela n'exclut pas la coopération, le partenariat et le respect mutuel avec le Québec. Au contraire, en prenant en charge leur territoire, ils pourront s'épanouir de manière culturelle, économique, politique et

juridique afin de coopérer autrement qu'avec le présent système qui est basé sur des inégalités. En somme, c'est ce qui leur a été partiellement accordé dans l'accord de la *Paix des Braves* avec la création de la société de développement crie et la prise en compte de la culture crie. Mais, les modes de gouvernance dialogiques sont perçus par certains des Cris consultés comme déloyaux. L'hégémonie administrative est perceptible dans la bureaucratisation des institutions autochtones, ce qui les freine dans le processus d'autodétermination et d'autonomie.

4.2.2 · *Système d'auto-gouvernance crie*

Le droit à l'auto-gouvernance des peuples autochtones est reconnu par le gouvernement fédéral depuis la déclaration solennelle de 1995 (*voir* chapitre 3, page 95) faite par le Canada. Les Cris ont de la sorte eu l'idée de mettre en place un groupe de gouvernance crie (*Working Group On Eeyou Governance*). Celui-ci fut créé avant la signature de l'accord de la *Paix des Braves*, en 1998. Ce groupe orienta ses objectifs de gouvernance crie sur trois points centraux : la légitimité, le pouvoir et les ressources. Il a pour mandat d'exercer un contrôle réel sur l'économie et sur l'administration de la nation. Les Cris comptent ainsi contrôler différentes sphères d'activités. Ils veulent, par exemple, accroître leur contrôle sur les terres, les ressources financières et les ressources humaines. Ils veulent également régler eux-mêmes les problèmes de logement, de services et de protection de l'environnement. Enfin, ils veulent investir leurs énergies tant dans la poursuite des activités traditionnelles, que dans le domaine culturel, de la langue crie, de la justice, de l'éducation et de la santé et des services sociaux. L'objectif à long terme est de parvenir à un partenariat équitable, de nation à nation, avec leurs concitoyens

allochtones. Comme Philip Awashish, négociateur cri, en témoignait à une conférence donnée en novembre 2002 sur l'État et la fédération, le chemin à parcourir demeure difficile :

Broken promises, lies and deceit perpetuated by greed in the pursuit of profit and the exercise of power through exclusive domination and control are serious flaws of the heart and spirit. These flaws of the heart and spirit cannot be rectified by laws, treaties and constitutions of nations and governments. For the truth is that the essential element in any rightings of wrongs eludes law and morality because justice lies in the will of the powers that be. Therefore, the powers that be must find within themselves the will, the wisdom, the courage, the good faith and a sense of social justice to end the politics of exclusion and denial of rights and recognize and affirm the inherent right of Eeyou governance not only through legislation and policy statements but most important through appropriate and timely measures and actions to make this inherent right work positively for the advancement and enhancement of Eeyou Governance (Awashish, 2002 : 12-13).

Le Québec est encore réticent sur la reconnaissance des droits des Cris à s'autogouverner⁴². Peut-on croire que le modèle hiérarchique fédéral/provincial entretient cette timidité québécoise envers les droits des Cris? Compte tenu de la volonté du gouvernement provincial d'acquiescer de son côté plus d'indépendance dans ses relations avec le fédéral, il est donc permis de penser qu'il lui est difficile de faciliter les démarches dans cette direction pour les Cris. Les relations politiques restent difficiles étant donné l'incertitude quant à l'avenir de ces nouvelles relations que le Québec a lui-même proposées. En réalité, l'auto-gouvernance peut paraître menaçante pour le gouvernement du Québec qui ne voudrait pas voir son pouvoir diminuer. Nous avons vu que les rapports de pouvoir inégaux font partie intégrante du modèle politique québécois. Cependant, tel que le fait remarquer Young, la souveraineté ou l'auto-gouvernance

⁴² Rappelons d'une part que le Canada n'est pas intervenu dans l'accord de la *Paix des Braves* et que la question de l'auto-gouvernance fut reportée. D'autre part, comme il fut mentionné précédemment, le Canada a signé en juillet 2007 une entente équivalente à la *Paix des Braves* avec les Cris, ce qui permettra aux Cris de négocier leurs conditions d'auto-gouvernance avec les différents paliers gouvernementaux.

autochtone implique davantage la reconnaissance du statut de société distincte que l'indépendance absolue dans leur territoire :

Despite unjust conquest and continued oppression, however, few indigenous peoples seek sovereignty for themselves in the sense of the formation of an independent, internationally recognized state with ultimate authority over all matters within a determinately bounded territory. (...) Most seek explicit recognition as distinct peoples by the states that claim to have jurisdiction over them, and wider terms of autonomy and negotiation with those states and with the other peoples living within those states. They claim to have rights to be distinct political entities with which they cannot simply impose their will and their law (2000 : 252).

Autrement dit, la coexistence négociée ne sera possible que lorsque l'on comprendra la signification distincte que prend l'auto-gouvernance pour les autochtones.

De nombreux Cris aspirent à l'auto-gouvernance de leur nation, mais pensent qu'elle ne sera pas faite de leur vivant. Tom croit que cela pourra se réaliser lorsque les Cris ne dépendront plus de l'argent du gouvernement et lorsque leur savoir-faire et leur savoir-être seront reconnus à leur juste valeur :

Like, in the past, I would say, self-governing for Cree people would be good, but these days, it isn't really, I wouldn't see it, because we need so many things. Like the governance, because everything is going through the governance, like the political part, the financial, everything, if we don't get that, where do you think we will get the money? And how do you think the Cree people will self-govern themselves? If we had all the things we need like all the lawyers, doctors, everything, if they had that, I think it would go, but now, we are just at that stage of starting the process of having lawyers, having doctors, having nurses, having our own people (Extrait d'entrevue, été 2006).

Le Grand chef Mukash de son côté vise l'auto-gouvernance et il compte y arriver d'ici 20 à 30 ans :

I think it's really up to us, because we still haven't adapted fully to the ways of modern society. In my community, in Great Whale, you know, 40 years ago, we were in the bush; everybody was in the bush, everybody, like my family, we used to live in the bush 10 months a year. From that we gradually moved to the community, my father

started work and I went to school, my siblings went to school. After 40, 50 years, we still need to adapt you know to the modern societies. A lot of people still need to be educated, like political science, in the areas that are relevant to self-determination, Cree self-government. So it will take a while, maybe in the next 10, 20 years, to upgrade ourselves to... not to say that we are not at the same level as any other, I think we do pretty well in terms of surviving as people... We have our communities, we have our principal services, we have some control over what happens in the territory. I think in the future what we are looking for is, well, an understanding of the governments of Canada and Quebec and other regional bodies on the management and the governance of the territory (Extrait d'entrevue, été 2006).

Pour autant, certains des Cris consultés pensent qu'un processus de « guérison », social et communautaire, est primordial avant de procéder à l'auto-gouvernance. Ce processus se fera d'abord sur une base individuelle, ensuite familiale, par la suite communautaire et ultimement entre nations. Selon Niezen (1998 : 83-84), l'insistance de la poursuite des traditions locales et le support institutionnel pour poursuivre la vie en forêt sont des aspects importants de la réponse des Cris aux pathologies sociales qui ont été causées par les constructions hydroélectriques et la centralisation des villages. Tanner avance par ailleurs que les mouvements de « guérison » sont la solution trouvée par les Cris et les Innus pour répondre à un problème créé par le système dominant qui lui-même n'a pas réussi à régler malgré les nombreux programmes mis sur pied. Il postule que le mouvement de guérison est perçu comme un mouvement d'autonomie basé sur la fierté autochtone :

To summarize, the healing movement, a form of Aboriginal religious tradition incorporating new external influences, has certain key features. It sponsors communal rituals at formalized events, usually called 'gatherings,' which have the therapeutic goal of combating social pathology through local autonomy by bringing about a renewal and rehabilitation of personal pride and ethnic identity (2004 : 202).

En réalité, il est intéressant de constater que le développement hydroélectrique a conduit les Cris à des pathologies sociales, donc à une perte d'autonomie, mais que ce nouveau

mouvement de « guérison » est une solution de rechange positive à leur dépendance au système de santé provincial actuel. Ce phénomène fait partie de la revitalisation des savoirs contemporains cris et leur permet d'entrevoir autrement la gestion future de l'institution médicale.

En somme, l'auto-gouvernance, selon les Cris interviewés et les ethnographies consultées, peut se résumer au droit à la terre et à la capacité pour ses occupants de gérer le territoire comme ils l'entendent. Cela veut dire considérer les animaux comme de véritables partenaires et donc d'élaborer leur propre projet de société selon les nouvelles définitions de leur savoir-être et de leur savoir-faire. Ils veulent être autosuffisants économiquement tout en établissant des relations de réciprocité avec le Québec et le Canada. La terre ne peut donc être aliénée à un individu ou à un état privilégié mais à la collectivité :

Autonomy implies, by definition, that collectivities enact self-generated futures, defending and creating lives that include but are not simply reducible to hegemonic forms or counter-hegemonic responses. Otherwise, such terms like “cultural survival” and “self-determination” — important as they are in winning political allies and making moral claims against state — would amount to little more than the affixing of Aboriginal identities onto progressively “mainstream” lifeways (Scott, C., 2001 : 3).

Cela signifie établir des relations politiques synallagmatiques, entre nations distinctes, tout en coopérant et en dialoguant dans le respect mutuel des valeurs culturelles de chacun des groupes lors de l'élaboration d'un partenariat économique en vue d'une coopération sur le long terme.

Pour conclure, nous pouvons constater que les termes de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » au sens ontologique cri se rapprochent d'un contrôle réciproque des ressources, procédures et savoirs, tout en laissant de côté les rapports de force asymétriques si chers à l'État québécois et aux allochtones. Cependant, comme l'État gère les politiques administratives, il est difficile d'outrepasser le modèle prescrit par celui-ci dans les cas notamment de la primauté du raisonnement scientifique et de l'idée du moi souverain qui est peu engagé avec son environnement, humains et animaux compris. La « coopération, le partenariat et le respect mutuel entre nations », selon beaucoup de Cris, devraient être basés sur des accords bilatéraux qui respectent les savoirs de chacun des groupes concernés. Coopérer, pour nombre d'entre eux, veut dire élaborer un projet ensemble et non à l'encontre des valeurs de l'un ou de l'autre groupe. Coopérer et établir un partenariat veut dire que le groupe qui domine la scène politique territoriale ne peut pas imposer ses préférences. Selon les Cris sceptiques à l'entente, c'est en essayant de se comprendre et de s'aider mutuellement les uns les autres, sans insidieusement utiliser de rapports de force, que leur peuple et le Québec pourront évoluer ensemble.

La section suivante explique comment les négociations basées sur la considération de solutions de rechange et des buts communs furent les voies explorées par les Cris dissidents pour tenter d'honorer l'entente signée. Cependant, aucune de ces options ne fut prise en compte pour permettre d'agir dans un respect mutuel entre deux nations. Le projet Rupert est un exemple décevant d'un modèle de développement étatique qui n'a pas tenu compte du projet proposé par les Cris de Chisasibi.

4.3 Solutions de rechange au détournement de la rivière Rupert

Les Cris de la Baie-James ont pacifiquement engagé des débats politiques sur le respect des droits autochtones et ont commencé par changer les choses en participant aux débats publics de l'administration gouvernementale. Ils ont acquis une notoriété sur les scènes nationale et internationale en défiant les gouvernements et en imposant une révision des théories politiques promouvant les relations hiérarchiques dominantes des états au pouvoir. Néanmoins, il subsiste le besoin urgent de négocier les différences de visions entre les divers systèmes culturels. En utilisant certaines des instances contemporaines du pouvoir, les Cris ont démontré la complexité de leurs luttes. Ils ont développé une solidarité avec d'autres peuples autochtones car ils ne sont pas seuls dans ce processus qui vise à leur permettre de retrouver l'autodétermination et l'autonomie. Ils défendent des mouvements locaux et pluralistes et en font la promotion afin de trouver des solutions de remplacement aux projets de développement gouvernementaux qui leurs sont imposés. Il est toutefois important de souligner qu'ils ne cherchent pas à imposer des solutions de rechange uniques qui pourraient être universalisées. Ils veulent modifier le modèle dominant afin de valoriser la diversité de l'être humain et de son environnement. Ils souhaitent donner aux gens les moyens nécessaires de perpétuer un mode de vie sur le long terme, en fonction de leur histoire et de leur culture.

Comme il fut mentionné auparavant, lors de la signature de la *Paix des Braves*, les Cris ont donné leur consentement à l'évaluation des impacts environnementaux sur la rivière Rupert et non pas leur accord au projet en soi. En réalité, beaucoup de Cris avaient l'espoir de pouvoir négocier avec le gouvernement afin de trouver un terrain d'entente et

une autre solution que le détournement de la rivière. Parmi ces possibilités se trouvaient l'exploitation de moyens énergétiques autres que l'hydroélectricité.



Illustration 10 : Les rapides de la rivière Rupert. Photo prise par l'auteur.

4.3.1 Énergie

Commençons par un constat important :

Efficient energy consumption; Quebec society consumes a phenomenal quantity of energy that exceeds the average international consumption. In fact, efficient energy consumption is still illusive and there is still much waste of energy without any concrete efforts to domestic energy conservation. Is it possible that a well thought out and applied program could improve energy efficiency and render the Eastmain 1-A Rupert River Diversion Project completely superfluous? (CBHSSJB, 2006 : 3).

Cette citation provient d'un document distribué en juin 2006 par le Conseil cri de la santé et des services sociaux de la Baie-James lors des audiences publiques de l'ACÉE à

Chisasibi sur le projet Rupert. Il y est question de l'insouciance du gouvernement québécois envers la consommation à outrance d'électricité et de la demande d'énergie qui ne cesse d'augmenter. Ce document porte le lecteur à réfléchir sur certaines des notions qui sont communes aux discours des Québécois et des Cris, telle que celle de « développement durable ». Encore une fois, cette expression possède différentes significations selon qui l'interprète. Pour Hydro-Québec et le gouvernement provincial, l'énergie hydraulique est une énergie propre, renouvelable et durable. Il est exact que comparativement aux autres choix énergétiques, l'hydroélectricité est en tête de liste en termes d'efficacité. Puisque son territoire abonde en eaux, le Québec a un avantage quant à la disponibilité de la ressource. Le nucléaire, le gaz naturel, le charbon et le pétrole ne peuvent la concurrencer car ils sont beaucoup plus polluants. Cependant, pour le Grand chef de la nation crie, l'énergie hydroélectrique est loin d'être verte et propre :

It was an American company that did the study and they found that there are I don't know how many millions of tons of greenhouse gases that were released in the atmosphere because of the vegetations that is flooded under water... So it's not true that hydroelectricity is clean and that it doesn't have any contribution to the global warming (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par ailleurs, comme en témoigne Jimmy, l'implantation des industries hydroélectriques sur le territoire va totalement à l'encontre de la culture crie, donc à l'encontre d'un partenariat équitable entre nations :

You will not find a place where people camp permanently, way inland, where there is no water, all the campsites, where people dwell. Their dwellings are along lakes and rivers because of the water and the main one is the main river system, that's why in our village, here the main road that cuts through it's called, *shishtaashtook*, (...) it means the main river. And all these clusters we have here, it's like beaver trail, moose trail, or rabbit trail. Because all the animals come down to the river to feed and drink, and they go back up, so that is the main river, I mean that's where all the animals come down. So to dam a river, it's very

uncultural. It goes totally against what we are believing (Extrait d'entrevue, été 2006).

Pour de nombreux Cris, d'autres solutions pour un développement durable et une énergie verte peuvent être considérées. En effet, l'énergie éolienne et d'autres énergies durables auraient pu remplacer le projet Eastmain-1-A, donc sauver la rivière Rupert et éviter un autre conflit. Les solutions de rechange proposées étaient, selon les Cris dissidents consultés, les fondements premiers de l'engagement de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » pris dans la *Paix des Braves*. Mais, pour des raisons politiques, économiques et culturelles, il en fut autrement.

4.3.1.1 Énergie éolienne

Les solutions de remplacement proposées par les Cris pour développer le potentiel énergétique du Québec datent d'avant la signature de la *Paix des Braves*. Nous avons vu, lors du récit de l'épisode de Grande Baleine au point 2.2.3 du chapitre 2, que les Cris travaillèrent de concert avec des experts et des écologistes pour essayer de trouver des solutions de rechange. À l'époque, les personnes ayant considéré ces propositions furent les Américains, à qui le surplus hydroélectrique d'Hydro-Québec était promis. Malgré la controverse médiatique, la société d'état refusa de revoir sa politique centrée sur l'hydroélectricité. Une décennie plus tard, suite à l'adoption de la *Paix des Braves*, les Cris sceptiques à l'égard de l'entente tentèrent de renouveler leurs propositions pour empêcher le détournement de la rivière Rupert. Lors des audiences publiques de Chisasibi, en 2006, ils s'allièrent à des organisations écologistes, telles que Révérence Rupert et Fondation Rivières, pour tenter de convaincre la société d'état, les Cris appuyant le projet et les fonctionnaires fédéraux et provinciaux. Parmi les possibilités

présentées par ces Cris, il y avait le développement de parcs éoliens. Mais, Hydro-Québec refusa l'option éolienne, déclarant que cette source d'énergie n'était pas stable et qu'elle serait considérée en complément au projet Eastmain-1-A et non pas comme un substitut. En réalité, comme le démontre le mémoire de Révérence Rupert (Enerzon, 2006), soumis au COMEX et à l'ACÉE, des « options réelles, crédibles et fiables » auraient pu être envisagées. Mais ce document resta lettre morte. Pourtant, les affirmations faites dans ce mémoire étaient très alarmantes et portaient à réfléchir quant à la bonne volonté du Québec d'établir des relations égalitaires avec les Cris.

Selon Révérence Rupert et la firme Enerzon, spécialisée en énergie renouvelable, en exploitant moins de 0,1 % du potentiel éolien terrestre du Nord-du-Québec ou en exploitant moins de 0,1 % du potentiel éolien des côtes du Nord-du-Québec, il serait possible de remplacer le projet Rupert (Enerzon, 2006 : 32-33). Selon les calculs effectués par la firme Hélimax pour Révérence Rupert :

(...) plus de 29 800 emplois (en années-personnes) directs, indirects et induits seraient créés, ou soutenus, durant la phase de construction, incluant la fabrication des éoliennes. Auxquels il faut rajouter plus de 21 800 emplois (en années-personnes) directs, indirects et induits, créés ou soutenus, grâce à l'exploitation des parcs éoliens sur une période de 25 ans (Enerzon, 2006 : 33).

Ceci représente « quatre fois plus d'emplois directs par unité d'électricité produite que le développement, la fabrication, la construction et l'opération des groupes turbines alternateurs et centrales hydroélectriques » (Enerzon, 2006 : 14). Il est étonnant que cette solution n'ait pas été examinée plus sérieusement. Il n'y aurait eu aucune perte économique et les éoliennes auraient permis de relancer l'économie des régions du Nord-du-Québec, telles que la Baie-James et l'Abitibi.

Le Devoir témoigne de l'entêtement du gouvernement et d'Hydro-Québec pour réaliser le projet Rupert à tout prix. Dans un article de Francoeur, daté du 1^{er} novembre 2006, nous pouvons lire :

Le Québec a raté sa chance l'année dernière de voir un turbiniériste de calibre international s'implanter ici avec une usine consacrée au développement et à la production d'un nouveau modèle d'éoliennes nordiques. La multinationale allemande Siemens projetait en effet de construire cette usine au Saguenay-Lac-Saint-Jean, de même qu'un centre de recherche dans la région de Montréal, à proximité des grandes écoles d'ingénierie, dans le cadre d'un mégaprojet de 3000 MW dans le Grand Nord. C'est ce qui ressort de la proposition soumise par Siemens le 20 avril 2005 au gouvernement, notamment au ministre des Ressources naturelles et de la Faune, Pierre Corbeil, document dont *Le Devoir* a obtenu copie. Le matin même, Siemens présentait brièvement son projet au p.-d.g. d'Hydro-Québec, Thierry Vandal. Les 3000 MW auraient été produits autour du bassin hydroélectrique de LG-4, à la Baie-James, ainsi que dans la région de Manicouagan, sur la Côte-Nord. Ce projet aurait généré un investissement privé de 4,5 milliards de dollars et aurait produit neuf TWh, ce qui en faisait donc une véritable solution de rechange au détournement de la rivière Rupert, dont Hydro-Québec escompte tirer 8,5 TWh (2006 : en ligne).

Bien que l'éolien paraisse être *la* meilleure solution, les Cris sont tout de même partagés sur cette nouvelle forme d'énergie. C'est pour arriver à établir une nouvelle coopération avec le Québec que ceux-ci considèrent l'éolien comme projet de substitution. Certains, comme Jack, un homme d'affaires cri, y voient une solution acceptable car cela permettrait de développer une économie cri et de créer des emplois :

Because, we are not the only one community that is very, very short of funds in all our daily businesses, so, we are doing this to earn some extra income, and maybe develop self-sufficiency in terms of financing our own ways. Governments always consider the Indian costs a burden. We don't pay taxes and now we are developing something to pay our own way sometimes (Extrait d'entrevue, été 2006).

D'autres, comme Bill, pensent que cela permettrait de générer une forme d'énergie plus verte que celle proposée par Hydro-Québec :

There is a way to respect the environment and produce employment, like the wind mills they are talking about. It's going to be good business for Chisasibi if they start now, but I think they should start now instead of waiting for them to build. Not us saying: "Ok!" The wind mills would be a good thing for us, because it's not going to destroy a lot of land, to get the water rising again, like what they do with the dams, and our culture is not going to be affected that much, a little but not that much and I think it's going to be good to start with those instead of building dams again (Extrait d'entrevue, été 2006).

D'autres, comme Yan, un homme travaillant pour les services sociaux, sont plus sceptiques et craignent que cela affecte autrement mais aussi durement le mode de vie des gens de la communauté ainsi que celui des animaux :

You are disturbing the environment, certainly exactly where the site is going to be and we still don't know what are going to be the impacts, the flora, the birds. I know that we lie on the migration path of the migratory birds and the goose and the ducks, and the right place to put these things is right down in the area of the communities. (...) All our people respect the pattern of the geese and the ducks and it is going to change, for sure, of course. We are very careful; we are in detailed discussion with people who are hunting in their area. They are actually part of the planning process as where the farm should go. So, of course, strict laws for respecting the environment and a whole bunch of assessment and needs to be carried out with respect to the area where these projects would go. They would be taken into the council. Of course, it will impact everything, but then at the end of the day, our whole world is changing anyway with respect to the native communities and somehow we have to fit our way of life into this new time, and the new changes are here and others are about to come. We just have to find a way, at the same time try to preserve our own ways of course (Extrait d'entrevue, été 2006).

Ces extraits d'entrevues sont révélateurs des divergences d'opinions entre Cris. Les Cris dissidents tentent de trouver des solutions afin d'arrêter la production hydroélectrique sur leur territoire et, pour eux, l'éolien s'avère moins dommageable que les barrages et les réservoirs. En réalité, les Cris de Chisasibi ont eu plus d'une offre de compagnies privées ontariennes et américaines pour l'implantation de parcs éoliens sur leurs terres. Le seul territoire de la communauté de Chisasibi pourrait fournir un potentiel électrique de

16 000 MW⁴³. Cette quantité est non négligeable comparativement à la province qui en cumule 31 000 MW. Elle est tout de même considérable compte tenu des 888 MW supplémentaires qui seront obtenus par la dérivation de la rivière Rupert. De plus, étant donné que les lignes de transport électriques existantes sont situées dans une des régions du Québec où le vent souffle le plus fortement, certains des territoires des Cris de Chisasibi offrent les conditions idéales pour construire de tels parcs éoliens. Parce que le vent n'est pas aussi constant que le débit des rivières, le gouvernement du Québec est encore sourd à leurs propositions. Toutefois, depuis les toutes dernières années, Hydro-Québec a modifié son discours quant à sa politique de l'énergie verte. Une partie de sa publicité porte sur la diminution de la consommation d'énergie et de timides « clins d'œil » sont faits à l'énergie éolienne.

Les Cris ont aussi tenté d'aider le gouvernement tout en voulant garder le contrôle sur leur terre. Jack l'exprime ainsi :

Right now, we are trying to approach the government of Quebec to intervene to have an agreement with them, with wind energy, that give us potential contracts between Hydro-Quebec. It's because it's on our territory. What's happening right now is that there are all kinds of companies coming in and they are trying to put wind measuring instruments in the Cree territory. So we are trying to have some control on it. To tell the government this is on our territory, you have taken our land, you have flooded our lands; give us the wind energy because we don't have a very good economic base. So there are talks and tables set with Quebec to talk about how getting some contracts, with Hydro-Quebec, to deliver wind energy to Quebec (Extrait d'entrevue, été 2006).

Comme le témoigne cet extrait d'entrevue, les Cris ont essayé de négocier avec Hydro-Québec pour que celle-ci conserve son monopole, mais en diversifiant sa filière

⁴³ Ce chiffre provient d'une entrevue effectuée avec Jack.

énergétique. Bien que Québec soit présentement en pourparlers avec les Cris, il détient encore la primauté sur les décisions et l'hydroélectricité demeure en première ligne.

En somme, l'éolien était une solution de rechange réelle à la dévastation d'une des rares rivières vierges au monde mais cette option fut catégoriquement rejetée par les comités gouvernementaux et elle inquiète certains des Cris consultés. Voyons donc quelles autres énergies auraient pu être considérées pour remplacer le projet Rupert.

4.3.1.2 Autres énergies durables et efficaces

D'autres solutions de remplacement ont été proposées par le groupe Révérence Rupert, telles que : les pompes à chaleur géothermiques, les capteurs solaires thermiques (eau, air), les poêles à granules de biomasse (bois, résidus agricoles, cultures à vocation énergétique), les poêles à bois haute efficacité, les centrales de cogénération à biogaz, les centrales de cogénération à la biomasse, le suréquipement de centrales existantes et les pompes à chaleur provenant de l'air extrait des bâtiments résidentiels, des bâtiments commerciaux, des bâtiments institutionnels et des bâtiments industriels (Enerzon, 2006 : i).

La première solution envisagée par Enerzon fut les pompes à chaleur géothermiques (PACG). Les plinthes de chauffage actuelles alimentées par l'hydroélectricité consomment beaucoup plus d'énergie que les PACG qui pourraient les remplacer. « [É]quiper moins de 20% des résidences ou commerces chauffés à l'électricité pour[rait permettre de] remplacer le Projet (Idem, 2006 : 35). » Cette technique a été adoptée en Suède, dans les pays nordiques d'Europe et au Manitoba. Selon Révérence Rupert, le Manitoba, qui utilise cette source d'énergie, est la province où l'électricité coûte le moins cher (2006 : 39).

La deuxième solution présentée par le groupe Révérence Rupert fut la biomasse et la cogénération, c'est-à-dire les appareils de chauffage au bois ainsi que des poêles à granule. Selon le groupe environnementaliste, la Suède, l'Autriche et la Finlande sont des modèles à suivre car ces systèmes émettent peu de gaz à effet de serre et sont efficaces du point de vue énergétique. Ceci permettrait de réduire les factures de chauffage⁴⁴ de façon très significative :

En effet, les ACB [appareils de chauffage au bois] et PAG [poêles à granule] permettent d'économiser 100 % de l'énergie électrique consommée par le chauffage hydroélectrique des locaux (2006 : 39).

Un bémol s'impose toutefois; ce type de technologie n'aurait-il pas des répercussions irréversibles sur les forêts des territoires cris? Le groupe écologiste souligne à cela que « les résidus de la récolte forestière laissés sur place lors de l'abattage des arbres (Idem : 50) » et les « cultures à vocation énergétique » telles que la panic raide, pourraient non seulement être transformés en combustibles granules, mais permettraient aussi d'éviter le gaspillage actuel fait dans les forêts du Québec. En équipant moins de 15% des résidences ou des commerces du Québec d'appareils de chauffage au bois et de poêles à granule, il serait possible de remplacer le projet (Idem : 51). Bien qu'il y ait des comités de cogestion mis en place pour réglementer l'organisation des coupes forestières, Feit nous rappelle que ces pratiques s'avèrent conflictuelles : « [à] ce jour, les compagnies forestières ont bien consulté les habitants de la région, comme la loi les y oblige, mais n'ont rien changé de significatif dans leurs pratiques » (2000 : en ligne).

⁴⁴ « Contrairement aux idées reçues, le bois n'est pas une source d'énergie plus coûteuse que les combustibles conventionnels. Lorsque traduit en dollars canadiens, le prix du combustible bois en Europe reste de l'ordre de grandeur du prix de l'électricité vendue au Québec » (Enerzon, 2006 : 43).

Le groupe Révérence Rupert a déclaré qu'il était « (...) faux de prétendre que les solutions de rechange au Projet n'existent pas » et qu'il « (...) est vrai de dire que la volonté d'évaluer, et de mettre en place les solutions de rechange au Projet n'existe pas chez le Promoteur, pas plus qu'au gouvernement du Québec (Enerzon, 2006 : 54). Selon les recommandations de Révérence Rupert, le gouvernement du Québec aurait intérêt à diversifier ses subventions « en accordant des subventions équivalentes aux énergies renouvelables », telles que celles proposées par leur organisme (Idem : 15). « Ces solutions de rechange durables sont commercialement disponibles et sont déjà implantées à grande échelle dans de nombreux pays » (Idem : 54).

Comme je ne suis pas spécialiste de la diversification des filières énergétiques et que je n'ai eu accès qu'aux données des organismes de Révérence Rupert et de Fondation Rivières, il m'est difficile d'évaluer ces solutions et de prendre position à leur égard. Je peux par contre constater qu'il n'y a eu aucun effort de la province pour dialoguer et essayer de coopérer et d'établir un partenariat dans le respect mutuel. En somme, les solutions de rechange proposées par les Cris et les organismes écologistes pour négocier l'élaboration d'un projet commun, autre que celui de la dérivation de la rivière Rupert, n'ont pas réussi à intéresser le gouvernement. Je crois que la considération de ces options aurait pu atténuer les conflits entre les deux nations et permettre d'établir des relations politiques et économiques à la hauteur du texte juridique de la *Paix des Braves*. Cependant, je pense comme Jimmy que l'éolien aurait pu être une solution pour les gens de Chisasibi, mais la façon de gérer cette nouvelle énergie déterminera si l'on est prêt à changer les mentalités :

Wind energy is cultural with a modern twist as long as the drive is not for greed, the drive is to protect, because when you invest in something, it's meant to last forever. But they are going to do it, just for money and greed, then, it won't last forever, you will start seeing the problems of wind energy if it's done by greed (Extrait d'entrevue, été 2006).

Le « monde figuré » cri de Jimmy est illustré ici par la métaphore de l'esprit cannibale *Itjahn*, associé à l'avidité et à l'envie. Un message en ressort : beaucoup de Québécois et de Cris oublient de respecter la Terre, source de toute vie. Le « développement économique et communautaire » cri doit donc à mon avis respecter les principes de réciprocité des Cris et ce même s'il est teinté d'une touche de « modernité ».

Ce chapitre a souligné que les notions de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations » sont comprises différemment par les Cris sceptiques à l'égard de l'entente et certains allochtones. Ces différences se manifestent principalement dans la manière d'interpréter les rapports avec autrui (le moi souverain versus le moi relationnel et les rapports de pouvoirs asymétriques et symétriques). Ces différences causées par des « idées métaphysiques incompatibles » (Tanner, 2004 : en ligne) entretiennent la méfiance, la confusion, l'incompréhension interculturelle, voire dans certains cas la haine. Selon les opinions recueillies, la *Paix des Braves* est difficilement perçue comme une nouvelle ère d'harmonie. Le scepticisme des Cris consultés est alimenté par le fait que le processus des études d'impacts et des audiences publiques pour le projet de détournement de la rivière Rupert n'a pas respecté l'approche impartiale prévue par l'entente. Malgré l'effort du gouvernement pour concilier ses projets de développement du Nord-du-Québec avec les intérêts des Cris, par exemple, avec la création de modes de gouvernance dialogiques et des institutions crie, le pouvoir est toujours redirigé vers une vision transcendante des relations entre la province et les Cris.

Nous aurions pu être portés à penser le contraire, soit que le Québec, vu sa situation minoritaire, aurait été plus compréhensif aux demandes des Cris, ce pourquoi ils ont signé la *Paix des Braves*. Cependant, l'histoire a démontré que les rapports de pouvoir inégaux sont enracinés dans les pratiques de la province et qu'elle tarde à être conciliante envers « ses » communautés autochtones. Niezen témoigne de l'échec des politiques de coopération :

From the Québec government, native regional autonomy was found to be a two-edged sword. While it did indeed include native administration in the Québec system, intended in part to elevate the province's profile, improving its claim to nationhood as a government that can deal with indigenous affairs, it did not succeed in cultivating a relationship uniformly based upon cooperation with native leaders (1998 : 4).

Les Cris, comparés à d'autres groupes autochtones, détiennent déjà en partie un certain degré d'autonomie grâce aux accords signés. Ces ententes leur ont permis de développer des instances administratives significatives qui soulignent leurs différences et leur permettent d'avoir une plus grande autonomie. Leur conception des principes d'autonomie et d'autodétermination prend toutefois une signification beaucoup plus importante que celle que veut bien leur accorder le Québec. Cette différence de signification s'ajoute à la différence de conception des principes de coopération, de partenariat et de respect mutuel qui a conduit au conflit de la rivière Rupert. Les Cris dissidents et les organismes écologistes ont proposé des contre-projets à l'État pour trouver un terrain d'entente. Mais comme la province est encore ancrée dans une tradition où les rapports de pouvoir sont inégaux, aucune de ces solutions de rechange n'a été sérieusement considérée. Au chapitre précédent, nous avons expliqué les relations asymétriques entre le Québec et le gouvernement fédéral. Ce chapitre-ci a démontré que les « nouveaux rapports » entre le Québec et les Cris n'ont pas encore porté fruit. Le

chapitre suivant évalue la pertinence de la vision des Cris consultés. Cela suppose une analyse critique du savoir scientifique et des politiques étatiques actuelles. Nous explorerons de manière plus approfondie quelques solutions pour des relations plus harmonieuses entre nations.

CHAPITRE 5

Reconsidération des relations interculturelles entre nations

Like a river,
nothing stays the same.

Our lives are a living stream of
movement and change.

Like a river, too, we must keep
moving, allowing ourselves to be

Who we are.
(Sam-Cromarty, 2000 : 14)

Sam-Cromarty exprime dans ce poème la volonté des Cris de sauvegarder et de redéfinir leur culture selon les épreuves de la vie contemporaine. Le présent chapitre s'intéresse à cette réalité humaine et porte sur la vision des Cris interviewés qui favorisent une approche plurielle des rapports interculturels entre leur nation et le Québec. Il donne en premier lieu un aperçu du mode de vie actuel des Cris de Chisasibi et de leur appropriation locale de la « modernité ». Il est question d'approfondir la manière dont ils concilient l'enseignement des valeurs traditionnelles, la langue, la religion et la spiritualité et leur identité avec les nouvelles technologies et les administrations contemporaines. En deuxième lieu, la théorie libérale de la gestion du développement économique et des minorités culturelles est analysée. La critique scientifique et la résistance autochtone pour une plus grande diversité culturelle permettent ainsi de formuler à un niveau plus théorique le point de vue pratique des Cris sceptiques relativement à la « coopération, au partenariat et au respect mutuel » prévus par l'entente de la *Paix des Braves*. Il est démontré que l'application de la théorie libérale du

développement économique à l'égard des minorités culturelles est loin de rejoindre les façons d'être et de faire des Cris d'*Eeyou Istchee*. En troisième lieu, la position des Cris dissidents est étudiée quant à leur manière distincte de considérer les relations interculturelles harmonieuses entre nations. L'objectif est d'évaluer si leur position permettrait de favoriser des rapports plus respectueux entre le Québec et le peuple cri. Pour ce faire, le concept de nation à nation est d'abord analysé sur le plan historique. Ce concept a survécu et s'est redéfini à travers le temps. La manière contemporaine des gouvernements et des Cris de comprendre ce concept ne correspond plus à sa signification historique. Cette analyse critique est fondamentale pour comprendre le point de vue des Cris consultés sur une autre manière de penser le développement communautaire et économique entre nations.

Ce chapitre soulève en définitive une question fondamentale : la coopération, de partenariat et de respect mutuel entre deux nations peuvent-ils être possibles lorsque la représentation des savoirs de chacun des peuples diffère et affecte la manière fondamentale d'agir et de communiquer avec « l'autre »?

5.1 Vie contemporaine des Cris

Certains scientifiques, tels que Simard, sociologue, dénoncent la réalité identitaire contemporaine des autochtones qui est fondée, selon eux, sur leur « appartenance génétique » et sur la « primo-résidence » (2003 : 220). Pour Tom, l'utilisation de la différence identitaire est avant tout politique :

Because, we are not the same people. The government thinks we are White people. No! We are not! We are Aboriginal people, who have been living off the land for so many centuries, so many years, and we would like to live off the land, from here after, and want to control the

land ourselves and manage because, a lot of things have disappeared, since the government took over (Extrait d'entrevue, été 2006).

D'après Salhins, éminent anthropologue, cette manière d'utiliser l'identité comme outil de revendication politique est caractéristique à la plupart des peuples autochtones dans le monde, tels que ceux vivant en Océanie :

They use that very word [culture], or some near local equivalent. They back their claims with references to distinctive traditions and customs that typically involve invidious contrast to the money-love and other character defects of their erstwhile colonial masters. 'If we didn't have kastom', the New Guinean said to his anthropologist, 'we would be just like White Men' (1999 : 401).

Les Cris d'aujourd'hui ne font donc pas exception mais ils expriment de façon disparate leur culture et leur identité. Ils peuvent nous référer aisément à certaines de leurs valeurs culturelles, soit par exemple le respect des aînés, la réciprocité avec les animaux et la valorisation de l'autonomie individuelle car, ces valeurs font partie de leur conception commune de la vie en société. Selon Frederick Barth, un théoricien de l'ethnicité et de l'identité, cette stratégie d'utiliser certaines expressions culturelles plutôt que d'autres selon des situations différentes est typique des descriptions identitaires :

Since belonging to an ethnic category implies being a certain kind of person, having that basic identity, it also implies a claim to be judged, and to judge oneself, by those standards that are relevant to that identity. Neither of these kinds of cultural 'contents' follows from a descriptive list of cultural features or cultural differences; one cannot predict from first principles which features will be emphasized and made organizationally relevant by the actors. In other words, ethnic categories provide an organizational vessel that may be given varying amounts and forms of content in different socio-cultural systems. They may be of great relevance to behaviour, but they need not be; they may pervade all social life, or they may be relevant only in limited sectors of activity. (1969 : 14).

Dans le cas des Cris, la réappropriation de la culture en fonction du mode de vie contemporain peut être décrite grâce au concept de « modernités alternatives » ou de

« modernités multiples ». Rappelons que ce concept a été créé pour exprimer les formes hétérogènes que peuvent prendre les dynamiques culturelles face à l'application hégémonique du concept de « modernité », ce que Knauf a appelé le test de « l'oxymoderne » (2002 : 106)⁴⁵.

Chaque peuple a ses coutumes, ses valeurs et ses modes de pensée. Ils évoluent, changent et se transforment à travers le temps, forment son identité, sa culture, ce qu'il est, bref, ce à quoi il s'identifie. Examinons donc ici quelques différences culturelles et sociales qui distinguent les Cris des Québécois francophones et plus généralement des allochtones. Le portrait proposé est évidemment limité, car on ne peut jamais réellement dépeindre une culture de façon objective et fixe puisque ce ne sont pas tous les acteurs cris qui adoptent ces codes culturels, ne serait-ce, par exemple, que sur le plan des générations ou des genres. Cette description est malgré tout nécessaire pour comprendre de quelle manière certains Cris entendent travailler avec le Québec. J'ai choisi de présenter quatre aspects de la vie contemporaine des Cris soit l'enseignement des valeurs traditionnelles, la langue, la religion et la spiritualité ainsi que l'identité. Ce choix n'est pas anodin et réfère au portrait ethnographique des Cris interviewés. J'aurais pu choisir de parler des problèmes sociaux que vivent présentement les Cris de Chisasibi ou de l'importance de l'Internet dans la vie des jeunes, mais ces quatre thèmes ont été privilégiés par l'ensemble de mes collaborateurs cris. Ce portrait ethnographique est fondamental pour expliquer comment les Cris naviguent entre plusieurs « mondes figurés » malgré le fait que des tensions intergénérationnelles et interculturelles existent dans les communautés. Le portrait ethnographique proposé s'attarde donc à démontrer

⁴⁵ Pour revoir la définition des concepts présentés par Knauf, voir le point 1.4.1 du chapitre 1.

quelques particularités de la culture crie contemporaine. Malgré les tensions, nous comprendrons que les Cris donnent un sens aux épreuves de la vie contemporaine d'une tout autre manière que les Québécois et c'est ce qui leur permet de revendiquer une identité crie et le respect d'une nation crie distincte. C'est en essayant de comprendre les particularités contemporaines de la culture crie que les allochtones comprendront les perceptions différentes des Cris de la « coopération, du partenariat et du respect mutuel entre nations ».

5.1.1 *Enseignement des valeurs culturelles traditionnelles*

La plupart des Cris de Chisasibi pratiquent encore des activités traditionnelles telles que la chasse et la pêche⁴⁶ mais nombre d'entre eux ont aussi un emploi salarié à temps plein ou à temps partiel dans le village. Ils travaillent, entre autres, pour les institutions cries, pour les compagnies cries ou pour les organismes co-gestionnaires. En plus de la scolarisation provinciale obligatoire, les jeunes élèves cris de Chisasibi ont accès à l'enseignement des traditions car les aînés du village et leurs parents ont la possibilité de les amener chasser et pêcher dans leur terre ancestrale. Beaucoup espèrent vivre une retraite à l'extérieur du village, dans leurs territoires respectifs. Ainsi, les Cris concilient différents modes de vie. Il leur est possible de pratiquer ces divers styles de vie grâce aux modalités des clauses négociées lors de la CBJNQ et grâce à la création de l'Association des trappeurs cris. Cette association assure un revenu minimum (*Income security program*) à toutes les personnes qui veulent poursuivre les activités traditionnelles sur une base régulière. Selon Niezen (1998 : 73), en 1991, les ménages qui

⁴⁶ Rappelons que la chasse et la pêche chez les Cris ne sont pas du tout pratiquées de la même manière que chez les Occidentaux. C'est ce qui a été examiné au point 2.1.1 du chapitre 2.

passaient plus de 120 jours par année dans la forêt recevaient un revenu minimum annuel de 11 237 \$.

Bien qu'ils vivent aujourd'hui en conciliant certaines pratiques « traditionnelles » avec certaines pratiques « modernes », cette dualité crée des tensions entre les membres des communautés crie. Les individus, souvent les aînés et les adultes, sont partagés entre la manière « traditionnelle » d'enseigner les fondements de leurs valeurs culturelles et les moyens contemporains disponibles pour les enseigner et intéresser les plus jeunes. Par exemple, Tom, un aîné, est persuadé que le savoir transmis par ses parents et ses ancêtres dans sa jeunesse est le modèle d'enseignement idéal des valeurs crie traditionnelles :

And I cannot make people understand, let's educate our children the way we were brought up, long time ago before schools were in intervention with us. Let's start back to the way our ancestors taught, to respect everything, to respect each other, to respect any nationality of people that you see that comes to you (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par ailleurs, pour Sandra, une femme adulte crie de Chisasibi, la pratique des activités traditionnelles, telles que la chasse et la pêche, ne suffisent pas pour permettre aux valeurs crie de se perpétuer. Elle croit que le respect mutuel, le respect des aînés, le rapport de réciprocité avec les animaux et le respect de la terre sont fondamentaux à la pratique de ces activités. Elle m'a confiée que ces valeurs tendent malheureusement à diminuer chez les jeunes. Sandra note également qu'ils utilisent aujourd'hui d'autres moyens de partager, notamment, en remaniant la symbolique des notions de dons et d'échanges. En effet, les mariages, les baptêmes et autres événements culturels significatifs permettent aux Crie d'investir leur argent en signe d'alliance avec les autres membres de la communauté. Le don traditionnel a pris une autre forme. Pour Sandra, ce qui gardera leur culture en vie, c'est la capacité des gens à s'adapter et à trouver de nouveaux moyens et de nouvelles solutions. Elle croit que ce n'est ni la rage, ni la haine,

ni la colère et ni la victimisation de leur peuple qui les aideront à guérir les « plaies historiques ». Pour elle, ce n'est pas seulement de la faute des allochtones et des gouvernements si les Cris ont perdu beaucoup de leurs pratiques et valeurs depuis leur départ de l'île de Fort-George⁴⁷, mais bien parce que certains Cris l'ont voulu.

Ces deux témoignages soulignent les difficultés de concilier les façons de faire contemporaines avec les pratiques culturelles crie traditionnelles. Ils se sont aujourd'hui adaptés en essayant de valoriser les codes culturels et moraux qui sont chers à leur peuple. Toutefois, comme en témoigne Salisbury, malgré les tensions qui subsistent entre les « traditionalistes » et les Cris qui tentent de s'accommoder des moyens contemporains, les objectifs de ces deux modes de vie sont importants :

To some extent there is a split between the “traditionalists”, who regard the preservation of the Cree traditional values as more urgent than the creation of a new, prosperous, and modern Cree community, and the “modernists” with the opposite priority, though the two groups agree that both aims are important (Salisbury, 1989 : 114).

Pour Mukash, il existe un besoin de diversification dans le système d'éducation. Depuis la CBJNQ de 1975, nous l'avons d'ailleurs vu au chapitre 4, au point 4.2.1.1.2, le système actuel des Cris est basé tant sur l'enseignement de la culture et de la tradition crie que sur les autres matières couvertes dans le reste de la province. Or, depuis cette convention, le peuple crie a changé et surtout la population croît de plus en plus :

Sometimes, we much talk about reviewing the whole JBNQA [CBJNQ], because it's kind of outdated. The philosophy, the mentality at that time, in 1975, is different from what it is today. There are many factors that come into play today. We are more in numbers, our population is increasing, there are more people wanting to go back on the land, but there is a limited number of trap lines, so there are a lot of issues that are evolving as we grow as a nation, as a people. There are more needs; they are different needs now because, some people feel that there is not enough land to sustain our own population. If people

⁴⁷ Rappelons que les Cris de Chisasibi ont été déplacés de leur ancien village nommé Fort-George.

would go back to the land ... It's not productive enough. So we have to balance this with, creation of jobs, educating our people to have careers in the same time as... but not to lose our culture, to make sure that culture is always strong. So there is talk about increasing the way that the Cree culture is taught today. Now people living in the community no longer go on the land to learn the culture and, that's the best way to learn, even the language. The best way to learn, it is on the land (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par conséquent, bien que l'enseignement de la tradition crie soit privilégié, les Cris doivent sans cesse redéfinir et repenser la manière dont ils enseignent leur histoire et leur culture. Un des problèmes de l'enseignement de la tradition crie est que le mode d'apprentissage prôné à l'école est totalement différent et même inapproprié, selon certains Cris consultés. La manière dont la langue est enseignée témoigne de cette réalité.

5.1.2 *Langue*

La majorité des Cris vivant à Chisasibi, jeunes y compris, parlent la langue crie. Celle-ci est apprise dans les ménages, dans la forêt et de manière plus formelle à l'école. Comme il a été mentionné au chapitre 4, au point 4.2.1.1.2, les jeunes font leur apprentissage de la langue à l'école jusqu'à la quatrième année du primaire. Par la suite, un dictionnaire avec l'écriture syllabique des dialectes cris du nord et du sud est à leur disposition pour ceux qui veulent en apprendre davantage. Comparativement à d'autres groupes autochtones au Canada, les Cris, avec beaucoup d'efforts, ont réussi à conserver leur langue. Jack est d'ailleurs fier de cette réalité :

One of the good things I read, a number of years ago, I think it was a federal study with respect to Native languages across the country and some university did a study; their conclusion was, within the 21st century, most of the Native languages will all disappear, the exception of the Inuktitut, the Inuit language, and the Cree language. We will all disappear; we will all speak English or French, except the Crees and the Inuit and Ojibwa I think. And the Cree language will survive all across

the country, right to the Foot Hill off the Rockies (Extrait d'entrevue, été 2006).

Damien, professeur de culture crie, pense toutefois que pour améliorer le système scolaire, il faudrait plus de ressources et de moyens pour valoriser la langue et la culture crie. Pour l'instant, sur un cycle de neuf jours, il y a seulement deux périodes de cours de culture crie par semaine, ce qui ne correspond qu'à 1 h 30 pour former les élèves. Selon Damien, un des problèmes de l'éducation traditionnelle versus celle du système gouvernemental actuel est que le contexte d'apprentissage est totalement différent. Damien trouve que les jeunes ne vont pas assez à l'extérieur. Par exemple, les Cris utilisent des mots lorsqu'ils sont sur leur territoire de chasse qu'ils n'utilisent jamais au village. Bien que des efforts soient faits pour maintenir la langue vivante, Tom rappelle des quiproquos qui creusent un fossé entre sa génération et celle des jeunes :

Stoken! Stoken it is a tent, and we have to express it in a way that our children will understand. If it happens to bring some people here, you tell them to close the door. But, what I have seen so far, with the English, and Cree system, some of our teachers have never been on the land, so that means we are losing our Cree language. And we cannot even use the term, the term that they used when you make a tepee. Why I express this? There are a lot of concerns to me. Like any other language, they are now using different language or words, that I have heard so far in my first year of school, and now, those words do not exist anymore, that means that we are losing our languages, but nobody cares. No one wants to come out with the real system. Like, when we take our grand children on the land, we have a territory, a big territory, every year we go there, to fish and hunt, and have communication with the Great spirit, with nature. We are like that, I am like that. I am connected with the creation, all around me because He created everything for us. (...) Like the door there, you cannot say to the person: "Close the door!" We use different terms, and sometimes I have to speak English to them [jeunes Cris] so that they can understand. That word: *toptan*, is a tepee closing, saying close that door behind you. So when I use that term, in my Cree, no, they won't understand this, because they never heard it. (...) I have to say: "Close the door behind you!", so he turns around and close the tepee. (...) We cannot just leave that, the language; we have to make it strong for our young generation to come. Use the words that have true meaning to them. They will

understand and this is what, what I had to go through to life (Extrait d'entrevue, été 2006).

Ce récit de Tom démontre l'écart grandissant entre les personnes âgées qui ont été socialisées dans la forêt et les jeunes qui sont socialisés et éduqués au village et à l'école. Ces jeunes sont particulièrement vulnérables car ils ont été témoins du désespoir de leurs parents suite au déménagement de Fort George à Chisasibi et ils ont vécu le bouleversement de leur mode de vie qui en a résulté. Tom pense que pour revaloriser la langue crie il faudrait, entre autres, inventer de nouveaux termes cris pour les mots de tous les jours comme ordinateur, Internet, télévision, etc. Ce moyen permettrait de stimuler les enfants qui sont moins favorisés que d'autres. Les propos de Tom corroborent les observations de Niezen :

Those attending high school in Chisasibi, who often stayed in foster homes while their own families remained in the villages, had little chance to learn forest skills through the long apprenticeship needed to be self-sufficient (1998 : 83).

En réalité, l'apprentissage de la langue, enseignée à l'école au niveau primaire est parfois déficient pour les événements culturels qui ont lieu à l'extérieur du village. De plus, les orphelins ne peuvent pas aller dans la forêt aussi facilement que les enfants des autres familles. Les aînés continuent par contre d'enseigner leur savoir aux jeunes qui veulent bien les suivre dans la forêt ou près des côtes. Malgré le fossé générationnel, de nombreux jeunes ont témoigné de leur admiration pour les aînés et les personnes âgées qui vivent encore douze mois par année dans leur terre. Ces personnes ayant une mémoire phénoménale contribuent à perpétuer l'histoire culturelle des Cris par leurs récits fascinants. La langue, bien qu'en perpétuel changement, est donc un véhicule culturel qui permet aux Cris de mieux concevoir leur univers que ce soit dans les territoires de chasse, dans leur foyer ou à l'école.

5.1.3 Religion et spiritualité

Au niveau spirituel et religieux, quelques tensions sont aussi notables entre les différentes générations de Cris et entre les différentes allégeances aux formes de revitalisation culturelle, soit les manières diversifiées d'imbriquer les différentes religions avec la culture crie. Avant l'arrivée des Européens, les Cris avaient un savoir spirituel exclusivement basé sur la tradition orale et sur la mémoire de leurs aînés. Comme l'explique Morantz, ce savoir était sous la forme de mythes, les *atiukan* :

Ces récits, et particulièrement les mythes et les contes imprégnés de références cosmologiques et symboliques, souvent transmis par la répétition de formules stéréotypées, fournissent les guides moraux et les réponses aux grandes questions de la vie, celles de ses origines, de son sens et de la mort (2002b : 29)

Par la suite, les Cris ont été évangélisés par l'église anglicane. Encore aujourd'hui, beaucoup de Cris pratiquent cette religion. À Chisasibi, chaque dimanche matin, de nombreux véhicules sont stationnés près des églises du village. De plus, à chaque célébration d'un événement traditionnel, tel que la cérémonie des premiers pas⁴⁸, une prière de remerciement chrétienne est récitée. Néanmoins, l'Église ayant condamné les différents savoirs traditionnels cris reliés à la spiritualité et à la religion animiste, certaines cérémonies anciennes, telles que celle du tambour, furent associées à des rites démoniques et sont devenues taboues. Bien qu'il y ait une revitalisation de ces rites anciens, une infime partie de la population renoue avec ces pratiques. Comme l'explique Jimmy, la pratique du tambour est condamnée par certains Cris car ils n'aiment pas nécessairement les nouvelles formes que prend la spiritualité crie :

You know when the Cree drum started stop beating, the Cree heart stopped beating, the life of the Cree stopped, and that is what made the other belief system come on. I really believe that the Cree drum is

⁴⁸ Pour plus d'information sur le sujet, voir les livres de Tanner (1979 : 90-93) et de Salisbury (1989).

going to start sounding again. Then, the life of the Cree will come to life again, but it is hard right now because there are still people who want to take that away, and it is our own people (Extrait d'entrevue, été 2006).

Aujourd'hui, les Cris sont de plus en plus sollicités par d'autres courants religieux tels que l'église pentecôtiste qui a récemment pris de l'expansion dans le Nord-du-Québec, mais aussi par le mouvement pan-amérindien. Tanner explique les différences entre la religion animiste traditionnelle crie et l'idéologie religieuse pan-amérindienne :

Compared with the local traditional animism practiced by northern Cree and Innu hunters in which multiple spiritual entities are recognized, the pan-Indian religious ideology is more focused on a single central entity, referred to as the 'Creator' or 'Great Spirit.' While other animist entities are recognized in pan-Indian ideology, there is little emphasis on those spiritual beings that the northern Cree and Innu identify with specific animal species and forces of nature. Instead, more attention is paid to concepts and entities with multivocal and abstract symbolic referents animism, which is more focused on encounters with game animals (2004 : 198).

Les observations de Tanner corroborent les témoignages de mes collaborateurs qui ont voyagé et qui ont rencontré d'autres groupes autochtones à travers le monde à des fins d'échanges culturels et spirituels. Par exemple, une des idées récurrentes chez ces collaborateurs était qu'un cataclysme fera changer le cours des choses et rassemblera les différents peuples à nouveau :

Blacks and Whites, and all different races started to... coming to help... they were together. But it takes a catastrophe for that to happen... And to me, the way I see what's going on with the planet, these things, computers and stuff are not going to work for us. It's going to be the forces of the earth that are going to force us starting working together, all of a sudden, we won't see the color of each other, and all the issues that we are fighting over for nothing. It's where everybody is going up and stand together and I have a feeling that a lot of people are going to go to the Native people because they know more about what is out there than the materialistic world, the material world doesn't. So in the end, harmony will come in that way (...) (Extrait d'entrevue, été 2006).

Cette idée pan-amérindienne prévoit qu'au moment où il y aura des catastrophes graves sur le territoire québécois et ailleurs dans le monde, les gens se réuniront à nouveau. Elle soutient que le côté matériel de la vie contemporain sera désuet et inutile pour survivre aux catastrophes terrestres. À ce moment seulement, les personnes se tourneront vers les savoirs cris et autochtones pour renouer avec la nature, avec l'environnement. Beaucoup de gens mourront, excepté ceux qui sauront vivre en harmonie avec leur environnement. Cette idée peut être reliée au phénomène du réchauffement de la planète. Beaucoup de Cris sont confiants que l'être humain retrouvera un équilibre entre la nature et lui-même après ces événements. Simard rappelle que cette vision qui fait référence aux temps immémoriaux est relativement récente :

Le fameux mythe de la Terre-Mère, censément répandu dans tout l'univers précolombien, est en réalité de création relativement récente : il remonte au XIX^e siècle, et sa diffusion comme une traînée de poudre chez les Amérindiens du Nord tient à ce qu'il reflète la triste expérience du refoulement sur les réserves, en la transcendant (2003 : 29).

Les personnes qui perpétuent cette leçon de vie disent qu'il est important de préserver la terre et l'environnement parce que cela permet d'être connecté avec le Grand Esprit, le Créateur ou avec la « Terre-Mère », expressions qui sont toutes pan-amérindiennes.

Certains des Cris consultés pensent qu'il faudrait contrôler ces nouvelles influences extérieures religieuses et spirituelles. Malgré les tensions que ces différentes interprétations religieuses peuvent créer au sein des communautés cries, d'autres, comme Yan, n'y voient pas d'inconvénients, car ils pensent que la spiritualité est une décision personnelle et que cela peut permettre aux individus de redonner un sens à leur vie et ainsi de se « guérir », d'être bien dans leur peau :

Part of it [pratiques spirituelles cries] still exists today, but now that people sees that it is ok, if it helps my neighbour to recover or to heal themselves to solve their difficulties or problems, then fine... (...) Like

any society, some will go to church, some will practice a different type of method of worship and that is what is happening here: slow change of acceptance. Like I was saying, a lot of young people... they see that. And, for me it is fine if it will give them a good life and a good direction and they become leaders in this community, it would help. Other than that yes, things are slowly being accepted (Extrait d'entrevue, été 2006).

Nous avons vu que selon l'ontologie crie, la vie d'un arbre est aussi importante que la vie d'un humain parce que l'existence de l'arbre a une signification plus profonde que le seul fait matériel d'être un arbre. Cette vision fait partie de leur conception symbolique d'un équilibre universel où chacun des éléments terrestres est consubstantiel. Chez les allochtones, le mode de vie découle principalement du domaine scientifique et rationnel et la nature est donc principalement vue comme un bien matériel plutôt que comme un élément intrinsèque et allié. Mukash explique cette différence fondamentale de perception :

For majority of members from modern society, Nature is a commodity. You see a rock, you can find a way to sell it, a tree, you can find a way to harvest it. (...) So for the elders, nature is life. I mean when you over harvest the earth, it's like hurting yourself, what you do to the earth, you do it to yourself, because they see the earth as a lively being. I and you have cells in your body that go against the functioning of your body, you get sick. That's what happens to the earth they say. When you over harvest it, when you dam rivers, making tests on the water... those kinds of things. That's why it's important to them to respect the earth, because it's a being, it's not something that's not alive. Sometimes, we think of a rock as being dead or not alive, it's solid, but even science says that when you look at a rock in a microscope, it's a bundle of energy that's together. So everything is like that. (...) There are legends that say that before man was created, every unit, or part of creation, every individual part of creation knew that there was going to be a human being, a race of people, that would rob the earth (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par le fait même, que ce soit selon la religion traditionnelle animiste crie ou selon l'idéologie religieuse pan-amérindienne, les façons de faire des gouvernements allochtones n'aident pas à rétablir l'équilibre et la réciprocité stipulée par ces idéologies

religieuses respectives. L'approche spirituelle pan-amérindienne aide certains Cris à conserver leur identité et leurs valeurs spécifiques tout en les redéfinissant. Les discours pan-amérindiens sont en quelque sorte un outil politique qui aident les Cris à faire comprendre aux allochtones leurs différences et leur identité autochtone. Ces pratiques aident les Cris à se « guérir » des plaies historiques. Adelson a par ailleurs approfondi la question des pratiques de « guérison » chez les Cris de Whapmaggostui en déconstruisant la vision des sociétés industrielles sur le concept de la santé. Elle a démontré que pour les Cris de Whapmaggostui, la santé n'était pas liée à la longévité ou à la forme physique mais à la capacité de s'épanouir dans un contexte culturel :

Indeed, among the Whapmagoostui Cree the concept of health — *miyupimaatisiun* — ultimately transcends the individual, and as part of the realm of 'being Cree' is linked to a larger strategy of cultural assertion and resistance in a dynamic balancing of power between the State, the disenfranchised group, and the individual. (...) Furthermore, for the Cree, health is inseparable from 'being Cree.' 'Being Cree,' in turn, is a process of identification, a marker of self-in-the-world that is forever located within a text of historical accountings, land, and the production and interpretation of specific and distinctive beliefs and activities (2000: 9).

Le processus de « guérison », dont le mouvement pan-amérindien fait partie, est donc une réponse contemporaine des Cris aux « blessures » historiques. Cette attitude politique leur assure la perpétuation d'une identité collective.

5.1.4 Identité

A lot has happened to us. The laws that are made by the government, these laws are from the other side of the world. They carried their laws through a new continent and those laws are used upon us, and that is why it is so hard for us to understand. Some of us don't understand our culture anymore. They want to go the other way, to be on the safe side I guess, what they call the progress (Extrait d'entrevue, été 2006).

Ce constat de Tom préoccupe beaucoup de Cris. Aujourd'hui, les adultes et les jeunes de Chisasibi sont constamment sollicités par la consommation de masse qui est omniprésente dans le mode de vie moderne. Les jeunes ont quasiment tous un ordinateur à la maison, quelquefois deux ou trois télévisions, des jeux vidéos et ils sont très familiers avec Internet. La plupart clavardent quotidiennement et leurs héros sont les joueurs de hockey canadiens, les chanteurs et musiciens de la culture rap afro-américaine. Les Cris sont donc confrontés à de nombreux dilemmes qu'ils doivent gérer. Ils doivent notamment trouver le moyen de conserver une identité crie parmi toutes ces nouvelles influences extérieures sur les systèmes globaux, dépassant l'imaginaire social local ou même régional⁴⁹. Rappelons toutefois qu'il n'y a pas une seule manière de représenter cette identité mais plusieurs : « There is no one way to 'be Cree'— there is no single way to live or express oneself as a Cree person » (Adelson, 2000: 13). Quelques jeunes sont conscients de ces changements. Paradoxalement, c'est l'accès à la pluralité de l'information qui leur permet de s'auto-critiquer et de vouloir s'impliquer dans la sauvegarde de leur culture. Maia, une adolescente crie qui fit un voyage d'échange interculturel au Mali⁵⁰ organisé par Gérald Côté, enseignant à Chisasibi, témoigne de ce fait :

Catherine :

What did you learn [from Mali]?

Maia :

It is totally different from here. The heat, the way they do things...

⁴⁹ Pour plus d'information sur le concept de déterritorialité, voir Appadurai, 1996 : 37-38.

⁵⁰ Cette expérience de nature interculturelle visait à promouvoir la rencontre entre jeunes Cris et Inuits, avec des peuples du Mali. Gérald Côté a été consultant pour la réalisation du film documentaire *Miroir en Face*, tourné par sept jeunes de Chisasibi. Le documentaire fut réalisé par Hyacinthe Combary et Erica Pomerance et produit par Daniel Bertolino, Catherine Viau et Christian Charpenel en avril 2006.

Catherine :

What else besides the heat?

Maia :

Let say something like this [un support métallique pour faire des boucles d'oreilles], we would just throw it away, because we just take it for granted, but them, they are grateful for whatever they have.

Catherine :

(...)What makes you proud of being a Cree?

Maia :

Lots! There are just lots! How our language is taught to people, and... I don't know; I am just so proud! I think about it every day!

Lors de mon séjour à Chisasibi, Maia s'est beaucoup impliquée à la maison des jeunes et dans le village. Par ailleurs, elle participe occasionnellement aux danses organisées dans les *powwow* (activités pan-amérindiennes où la danse, le chant et le tambour sont pratiqués) entre les communautés crie et les autres nations autochtones. Beaucoup de Crie comme Maia essaient de trouver des solutions pour leurs communautés afin que chacune des personnes continue à s'émanciper culturellement dans ce monde aux influences multiples. Par exemple, à Whapmagoostui, une communauté au nord de Chisasibi, les Crie ont construit un centre culturel religieux comme un autre lieu d'enseignement traditionnel. Les aînés viennent y raconter des mythes et des histoires crie. Ce genre d'initiative permet aux Crie de trouver un équilibre culturel. En effet, même s'ils profitent aujourd'hui des technologies telles que les camions, automobiles, motoneiges, hélicoptères et ordinateurs, les Crie continuent à perpétuer des activités de grande importance culturelle. Par exemple, les rassemblements communautaires tels que celui du *Mamoweedow*, qui a lieu à chaque été pour les gens de Chisasibi, leur permettent de renouer avec les traditions et de ranimer l'esprit collectif qui les rend solidaires.



Illustration 11 : La cuisson traditionnelle des oies lors du *Mamoweedow*. Photo prise par l'auteur.

À cette occasion, les gens de Chisasibi retournent sur l'île de Fort-George et ils y campent près de leurs anciens lieux de résidence. Pendant mon séjour, cet événement a duré une semaine. Les Cris y ont cuisiné de la nourriture traditionnelle telle que les oies cuites par la braise du feu dans les tepees, de la potée de caribou et de la bannique, nature, aux bleuets ou au jambon. Pendant la journée, des activités artisanales ont été organisées telles que la confection de pagaie et des jeux d'habileté ont été pratiqués. Le soir le violon et la danse carrée étaient de la partie. Cet événement culturel est une fierté et tous les étrangers allochtones y étaient invités.

Cet exposé de quelques-unes des tensions culturelles internes et intergénérationnelles laisse entrevoir que des différences ontologiques réelles existent entre le peuple cri et le reste des Québécois. Les quatre thèmes choisis pour représenter quelques-unes des particularités de la culture crie contemporaine démontrent comment

les Cris ont pensé à des moyens différents pour revitaliser leur culture en fonction de leur histoire. J'ai essayé, comme en appellent Clammer, Poirier et Schwimmer, de faire le pont entre les descriptions culturelles et la manière dont sont construites ces descriptions chez les Cris :

It stands for a viewpoint that may reconcile the apparent contradiction between 'culturalism' (which holds that truth is relative to culture) and 'constructionism' (which finds truth only in the management of social capital). (...) Figured worlds are discourses built up by relational logic, linking people, cultural forms, and social positions by facts of experience in specific historical worlds (2004 : 9).

La pluralité de l'information disponible et les influences multiples auxquelles les Cris sont confrontés ont renforcé leur sentiment identitaire. Les religions, bien qu'en partie importées, sont de l'ordre du choix individuel et leur permettent de trouver un sens au monde contemporain et de se « guérir » des plaies historiques. Leur langue est unique, d'une grande richesse et sert de véhicule à leur histoire. Enfin, même si l'apprentissage des enseignements culturels est présentement inadéquat dans les écoles, les Cris consultés ont trouvé leur propre façon de concilier celui-ci avec le système d'enseignement provincial. Penny, une femme travaillant pour une des institutions cries, explique leur détermination :

Well, like I said at the beginning, we have to keep busy and grow as people. We cannot be another people. I know that in history, they try to make us into others, White people; we can't be that, we have to be us, and that's how we grow through our language, through our culture. I mean what do we find, how do we keep our language, our culture alive in the context that we are now, in villages, in settlements. How do we keep that alive, that's the question we have to ask for ourselves. That's what I think will help us grow (Extrait d'entrevue, été 2006).

Au début de ce chapitre, nous avons brièvement vu les critiques de Simard (2003 : 413) qui associe les revendications identitaires des autochtones à la perpétuation d'une image ancrée dans un « apartheid paternaliste » et à une « marginalisation systématique des

indigènes » dans l'état. Autrement dit, il dénonce les discours autochtones et allochtones qui continuent d'isoler les différentes populations amérindiennes, inuites et métisses des autres Canadiens par des revendications qui misent sur leurs différences culturelles. Bien que les Cris perpétuent cette polarisation du Blanc/Autochtone dans leur discours, la majorité d'entre eux n'ont pas l'intention de se fermer au monde. Mes collaborateurs m'ont fait part de leur volonté de coopérer avec le reste des Québécois et du monde, tout en respectant certes leur passé et leurs différences mais non pas en figeant leur espérance d'émancipation dans un retour aux sources. Le peuple cri utilise clairement et intelligemment la dichotomie entre le « nous » et les « autres » et ce, pour des intérêts politiques, mais aussi à des fins identitaires. Comme le souligne Salhins citant Brumann, au moment même où les anthropologues et autres scientifiques rejettent la notion de « culture », les populations humaines revendiquent leur identité en fonction de cette dite culture :

Brumann (in press) remarks on the chiasmus of anthropological theory and indigenous practice: 'If anthropologists like it or not, it appears that people - and not only those with power - want culture, and they often want it precisely in the bounded, reified, essentialized and timeless fashion that most of us do now reject' (1999 : 403).

En termes politiques, bien que je crois que le retour aux sources ne soit pas la meilleure des solutions pour les Cris pour obtenir une plus grande autonomie, les propos de Tom m'ont rappelé l'importance de ne pas oublier son passé lorsque l'on est confronté à des changements aussi rapides que ceux qu'ont connus les Cris:

Catherine:

Do you think that self-determination for the Cree would depend on the way back to traditional life?

Tom:

You know Brian Craik? The one that was sitting in front there with the white beard [lors des audiences publiques sur la rivière Rupert]. He mentioned something to us when people were stressing themselves about their culture, and our way of life; he said something about “we cannot always go back in the past because life is different” that is what he said. There were people in there that were listening to him, and who do not know about our life, the well being of our life as Native, as Cree. He has never been brought up with this kind of life. Whenever we go back on the land, this is how our past works with us; what we have been taught about the past, we use that during our hunting experiences, and I still use that; that taught me everything that I know about the connection. Do I have to leave that behind? No, I don’t think so. I cannot give up everything. The wisdom that I received, that I have, the way to understand about the directions, which direction the wind will be blowing tomorrow; that was something that was given to us way back. Look at the sky, the cloud formation; you will get your understanding of what will come tomorrow and the day after. (...) Do I have to leave that information behind? No, because I have to use it. Craik was dead wrong when he said that, because he was not brought up the way I was brought up. I cannot leave the things that I shared so much in my heart, that have helped me through all these years. I can still go with a new kind of life that comes in our territory but I will never forget that one. I will never let it go.

Nous avons présenté quelques facettes des « mondes figurés » des Cris quant à la revitalisation culturelle. Cet exposé a démontré que les Cris forment un groupe culturel bien vivant ayant une ontologie distincte de celle des Québécois. Voyons maintenant quelles sont les attitudes et les théories dominantes en lien avec le développement économique étatique et les minorités autochtones. Le portrait ethnographique présenté expliquera en partie les différentes perceptions du développement pour la « coopération, le partenariat et le respect mutuel entre nations ».

5.2 *Notions théoriques sur le développement économique et les minorités culturelles*

Nous nous intéressons aux théories du développement économique relatives aux minorités culturelles afin d'identifier les idées implicites contenues dans les discours politiques canadiens et québécois. Les valeurs hégémoniques des sociétés libérales sont critiquées du point de vue de la diversité culturelle. Cette analyse aide à définir l'enjeu des résistances autochtones et le bien-fondé de leurs revendications à la différence et à la diversité.

L'analyse du contexte dans lequel les notions de « développement » et de « modernité » ont pris de l'ampleur est fondamentale à la compréhension des différends entre le Québec et les Cris. Nous avons vu au chapitre 1 les perceptions culturellement distinctes reliées à ces mots. La différence dans leur utilisation explique en partie les relations intergouvernementales conflictuelles exposées dans les chapitres précédents. Voyons donc comment les luttes politiques forment la force identitaire des autochtones et remettent en question l'idéologie individualiste ou les valeurs de la dite « modernité ». Cette analyse nous permettra de comprendre l'ambivalence des Cris dissidents à l'égard de l'entente de la *Paix des Braves*.

5.2.1 *Critique de la théorie économique libérale sur le développement*

Commençons par la critique des discours politiques relatifs à la théorie économique libérale sur le développement. Nous identifierons comment celle-ci se vérifie avec le cas des Cris et du Québec. Puisque la théorie et ses modèles d'application sont souvent modifiés selon les intérêts de ceux qui ont le pouvoir, il importe de se questionner sur le concept qu'est l'économie du développement, d'autant plus que les

termes de « développement économique et communautaire » ont été utilisés à maintes reprises dans l'entente de la *Paix des Braves*.

Au chapitre 1, au point 1.4.2, nous avons vu comment le concept de développement économique s'est créé. En réaction aux inégalités suscitées par la théorie du développement économique de l'école libérale, des critiques ont été avancées. Ces éléments de critiques proviennent de l'école dite radicale, soit une école de penseurs qui se sont basés sur la critique des politiques de rechanges suggérées par la Commission économique pour l'Amérique latine (CÉPAL), organisme officiel des Nations Unies au Chili, chargé de promouvoir le développement (Rist, 1996 : 184-185). J'utiliserai deux des critiques de cette école pour analyser la situation des Cris. Nous examinerons premièrement, la thèse du sous-développement entendu comme un retard. Deuxièmement, nous soulèverons la contradiction de la vision « occidental-centriste » du centre sur la périphérie⁵¹.

La critique de la thèse du sous-développement comme un « retard » provient principalement de l'idéologie évolutionniste de Rostow selon laquelle l'émancipation sociale dans ces pays doit résulter du progrès économique selon le modèle capitaliste. Rostow nie que les pays sous-développés aient eux-mêmes eu un épanouissement social basé sur d'autres types de progrès économiques ou sociaux. Bernard Bret questionne ce raisonnement qui postule une croissance linéaire de « l'immobilisme au mouvement » (2002 : 49), c'est-à-dire un passage inévitable de la tradition à la modernité. Pour Bret, au contraire, la révolution industrielle n'est pas le fruit direct du progrès scientifique :

⁵¹ La critique des auteurs utilisés pour ce mémoire s'inspire des travaux d'I. Wallerstein.

Si tel avait été le cas, la révolution industrielle se serait produite dans le ou les pays qui avaient les meilleures connaissances scientifiques et techniques à la fin du XVII^e siècle. Or la réalité fut autre (2002 : 50).

Pour lui, le sous-développement n'est pas un retard, c'est une forme de modernité reliée à l'application même des théories dominantes soutenant l'évolutionnisme social. Frank souligne également qu'un modèle économique qui a historiquement fonctionné ne permet pas nécessairement d'être répété avec succès (1972 : 23). Les conditions structurelles de la mise en marche de ce soi-disant progrès économique sont aujourd'hui totalement différentes des conditions passées⁵². Bien que la théorie libérale de la croissance économique par étapes vise les relations entre les pays, elle a eu des impacts considérables sur les populations qui n'ont pas adhéré à ce modèle de développement capitaliste. Voyons le cas des Cris.

Les luttes des Cris pour résister aux conséquences de ces théories évolutionnistes ont été brièvement commentées au chapitre 3. Rappelons tout d'abord que les moyens utilisés par les Cris pour conserver leurs droits, soit les pratiques discursives, l'utilisation de la scène internationale et des réseaux transnationaux, ont soulevé et soulèvent toujours des débats chez certains scientifiques sociaux et, également, au sein même des membres de la nation crie. En réalité, les combats politiques des Cris et leur manière de s'accommoder des technologies et du mode de vie dit « moderne » sont souvent injustement jugés. La culture étant devenue un concept qui permet à certains groupes de revendiquer leur identité sur le plan politique, beaucoup de personnes restent encore sceptiques quant au bien-fondé des revendications autochtones. En effet, beaucoup de Canadiens et de Québécois ne saisissent pas l'importance du lien qu'ont les autochtones

⁵² Nous pouvons ici faire un parallèle avec les critiques postmodernes de l'anthropologie qui ont dénoncé le manque de référence historique et l'immobilisme des descriptions identitaires. Pour plus d'information, voir le chapitre 1, point 1.2.

avec l'histoire du Canada et ceci entraîne des malentendus au sein des différents groupes culturels vivant dans la province. Comme en témoigne Feit, l'utilisation de l'image de « l'Indien » traditionnel par les Cris crée des réticences :

Cree uses of the image of the Indian are powerful, but they also inevitably highlight supposed contradictions between the image of the Cree people as traditional hunting people and the complex technologies they use in contemporary hunting and in their sophisticated international political and public relations campaigns. Cree leaders and spokespersons have been challenged with these “contradictions” by politicians and corporate leaders eager to imply that the Cree are no longer tied to the land, but rather that they manipulate the image of tradition in the cause of enhancing wealth and power (Feit, 2001 : 424).

Dans l'imaginaire social des habitants du sud du Québec, le mode de vie traditionnel cri est dépeint comme appartenant au passé. Un des mythes populaires sous-entend que les autochtones sont aujourd'hui acculturés et qu'ils ne vivent plus de leur mode de vie traditionnel. En réalité, les équations passé/tradition, contemporanéité/modernité méritent des nuances beaucoup plus approfondies. Comme le déclare Simard, les oppositions :

(...) Blanc/Non-Blanc, Dominateur/Victime, Changement/Conservation, Société bureaucratique/Communautés organiques, Citoyens québécois/Pupilles fédéraux (...) ne sont rien d'autre que les métastases idéologiques d'une conquête fondée sur l'impératif d'exclusion (2003 : 91).

Ces oppositions, répétées sur la place publique, alimentent l'incompréhension des différends entre les Cris et le reste des Québécois. Pour Coon Come, il est faux de dire que les Cris se sont acculturés, car ils ont toujours eu le pouvoir de la mémoire et de l'innovation de par leurs actions :

(...) It's not in a museum, it's not in a textbook. Our people and their way of life are still thriving; they are flourishing. We have learned to live with the animals. We have maintained some of our traditions and customs, but we have survived because we have adapted. A fancy word used by anthropologists is that we have 'acculturated'. I am familiar with some of their work, because I am one of the Crees who really read some of the meticulous research that they have done.

We have survived because we have adapted (2004 : 153-154).

Les Cris se servent aujourd'hui comme autrefois de leurs différences pour se définir. Pour adhérer à leur propre projet de société, dont les valeurs culturelles traditionnelles sont fortement ancrées, ils résistent au système dominant et s'en accommodent (Feit, 2004: 102). Il est facile de constater que de nos jours, les sociétés dites « traditionnelles » et les états dits « modernes » s'influencent mutuellement de par leurs relations économiques et politiques obligées. Les Cris construisent quelque chose de différent comparativement à ce qui fut historiquement établi. Niezen lie cette différenciation conceptuelle et pratique de leur mode de vie à celui de l'autodétermination.

The real choice for those being forced into uncomfortable proximity with the forces of globalizing modernity is not a stark one between exercising autonomy or falling into assimilation. The self-determination of distinct peoples largely depends on the ideas and institutions of outside "others". It is often applied by choosing among various ideas, institutional models, and strategies, originating from dominant societies and global institutions, which hold out the possibility of protecting a distinct community's ability to make such choices in the future (2004 : 2-3).

Il est donc important de souligner que les paradigmes scientifiques qui opposent la tradition à la modernité sont loin des nouveaux discours indigènes qui encouragent une fusion de ces concepts dans leur application⁵³. Dans cette optique, on peut constater que la thèse des sociétés anhistoriques, soit les sociétés sans développement économique, est facilement contestable. Cette critique dénonce l'entêtement idéologique des états industrialisés à concevoir la croissance économique comme but ultime de toute société. Simard soulève les conséquences de cette réalité :

⁵³ Un paradigme peut être considéré comme un modèle. Il est aussi : « (...) un ensemble d'hypothèses qui, pour un temps, fournit à une communauté de chercheurs une série de problèmes types et de solutions qui peuvent être appliquées à des situations différentes (...) » (Rist, 1996 : 190). Cette définition suggère qu'un paradigme peut être discuté dans son mode d'application.

Devant une telle dépendance économique, les désirs d'autonomie politique prennent une couleur plus que symbolique. Les besoins d'argent et le désir de consommer s'élèvent tandis qu'un environnement dominé par les artifices publics décourage la volonté de production, l'esprit d'initiative et le désir d'une autosuffisance collective (Simard, 2003 : 390).

Nous avons cependant vu au chapitre 4 que les Cris consultés sont déterminés à créer une économie auto-suffisante et à se sortir de la dépendance bureaucratique. En début de chapitre, nous avons également examiné les différentes solutions qu'ils ont trouvées pour perpétuer certaines pratiques traditionnelles avec les moyens de la vie contemporaine. L'idéologie de la transition de « l'immobilisme au mouvement » n'a donc pas sa place chez les Cris. Bien que le « savoir écologique traditionnel » cri est maintenant intégré dans les modes de gouvernance dialogiques actuels entre le Cris et le Québec, il a été amplement démontré au chapitre 4 que la dichotomie tradition/modernité demeure présente dans le discours des politiciens et le progrès scientifique prévaut lors de la validation des savoirs.

La deuxième critique de l'école radicale dénonce la vision « occidentalocentriste » de l'école libérale, celle opposant le centre et la périphérie. Selon Frank, une multiplicité de relations complexes relie les métropoles et leurs satellites à une exploitation constante qui dépend des profits des plus hauts placés (1972 : 22). En s'appuyant sur les exemples des pays d'Amérique latine, Frank a démontré l'effet pervers du développement économique selon l'école libérale soit, une source de problèmes à plus long terme. L'exemple le plus éloquent qu'il a donné du développement du sous-développement se situe au Brésil, dans les régions du nord, du nord-est et du sud central :

Chacune de ces régions a été le théâtre de ce qui a pu donner l'apparence d'un développement économique pendant la période de son

âge d'or respectif. Mais c'était un développement de satellite qui ne pouvait ni s'engendrer lui-même, ni assurer sa propre continuité. Au fur et à mesure que le marché ou la productivité des trois premières régions déclinait, l'intérêt économique que leur portait l'entreprise tant étrangère qu'interne déclina lui aussi et on les laissa développer le sous-développement qui est actuellement leur cas. (Frank, 1972 : 23)

Les auteurs appuyant la théorie de Frank tentent de démontrer, par le biais d'exemples empiriques, que les politiques de développement s'appuyant sur une relation « d'aide » entre le centre et les périphéries sont en fait des stratégies d'exploitation intra-nationales qui sèment la bisbille au sein même de ces nations. Néanmoins, lorsque l'État vient arbitrer entre les différentes sociétés, culturellement hétérogènes, les personnes qui dépendent de ces nouvelles structures économiques sont laissées à elles-mêmes. Cette critique soulève aussi la relation « d'aide » entre le centre et les périphéries. Cette aide est en réalité une stratégie d'exploitation intra-nationale qui crée des conflits à l'intérieur des nations. Cet échange inégal, qui transforme les pays ou sociétés non-développés en débiteurs de matières premières, a considérablement changé la structure même des fondements économiques des populations et des pays touchés.

Dans le cas des Cris, cette exploitation interne s'est faite dans leurs terres avec les ressources hydroélectriques, minières et forestières. Bien qu'ils n'aient pas connu l'industrialisation, les Cris sont devenus dépendants du système économique québécois et canadien. Malgré l'effort fait par le Québec pour intégrer les Cris au processus d'exploitation et « à la mise en valeur des ressources minières, forestières et hydroélectriques sur le Territoire » (Gouvernement du Québec et les Cris du Québec, 2002 : 5-6), la signification de ces ressources pour les Cris est encore incomprise et invalidée par les dirigeants et les travailleurs québécois. Le conflit avec le Québec sur l'appropriation des ressources territoriales va donc au-delà de la compétition pour se les

procurer. Clammer, Poirier et Schwimmer nous rappellent que nous devons nous demander ce que les ressources signifient pour chacun des groupes ou des gens qui se les disputent et pourquoi elles sont considérées comme des ressources (2004 : 3); (*voir aussi Tsing (2005) pour un autre bel exemple des incompréhensions et des conflits entre les parties qui se disputent les ressources*).

Nous avons vu au chapitre 3 que les revendications des autochtones portées à l'international, dont celles des Cris, ont bouleversé la tradition coloniale des politiques étatiques. Elles ont entre autres forcé le gouvernement fédéral à réviser ses relations avec les différents peuples autochtones du pays. Après les épisodes des barrages hydroélectriques sur les rivières La Grande et Grande Baleine, les gouvernements ont changé leur politique d'exploitation des régions. Cependant, encore aujourd'hui avec le cas de la rivière Rupert, nous avons compris que les incompréhensions de nature ontologique brouillent la communication dans la coopération et le partenariat interculturels :

Underling the many failures of this cohabitation is the fact of radical ontological misunderstanding, as the cognitive and affective worlds of dominant and dominated remain unknown to one another (Clammer, Poirier, Schwimmer, 2004 : 8).

En somme, malgré les grands changements apportés dans la manière du gouvernement québécois d'interagir avec les Cris, la manière qu'ont les Cris de s'identifier aux ressources est encore incomprise. Les nouvelles mesures interculturelles ne changent en rien les relations de pouvoir inégales et les objectifs divergents à l'égard du territoire du Nord-du-Québec. Cet entêtement confirme le bien-fondé des revendications autochtones pour la diversité.

5.2.2 *Critique des discours cosmopolites et reconnaissance de la diversité culturelle*

Au chapitre 3, il a été mentionné qu'historiquement les politiques libérales canadiennes et québécoises visaient l'extinction des cultures autochtones. Toutefois, les nouvelles clauses constitutionnelles renforcent maintenant leurs différences culturelles. Comme l'explique Cairns (2000 : 48), une grande part de ce changement paradoxal provient des autochtones eux-mêmes : « [t]he elimination of difference was the official policy of the Canadian state at a time when Indian influence on that policy was negligible. The present drive to recognize and reinforce difference is a product of Aboriginal input » (2000 : 48). Nous avons vu que les nouvelles modifications ont contribué à l'émergence d'un discours autochtone, c'est-à-dire un discours porteur de revendications culturelles, ethniques et politiques. Les luttes autochtones pour la différence permettent de conserver certaines spécificités locales. Aussi, elles défient la théorie de Rostow sur le développement et apportent des nuances au schéma universel, unique et évolutif de l'émancipation des sociétés modernes. Salhins décrit adroitement les enjeux de la résistance de certains groupes autochtones contemporains :

Problem is, the people are not usually resisting the technologies and 'conveniences' of modernization, nor are they particularly shy of the capitalist relations needed to acquire them. Rather, what they are after is the indigenization of modernity, their own cultural space in the global scheme of things. They would make some autonomy of their heteronomy. Hence what needs to be recognized is that similitude is a necessary condition of the differentiation. For, in the end, culturalism is the differencing of growing similarities by contrastive structures (1999 : 411-412).

La majorité des Cris consultés ont le désir de s'épanouir au moyen de technologies modernes. L'adhésion à une économie capitaliste n'est donc pas considérée comme un problème puisqu'elle permet l'édification d'une « modernité autochtone » parallèle. En d'autres termes, les enjeux de la résistance de certains groupes autochtones

contemporains sont de regagner une autodétermination économique, politique et éventuellement juridique pour développer des institutions culturellement adaptées.

Dans les années 80, le Canada a adopté une politique de multiculturalisme et a attribué un statut distinctif à chacune des nations sous sa juridiction. Cependant, comme le souligne Sylvie Poirier, la reconnaissance de la différence culturelle est encore délicate. Elle favorise les valeurs d'un modèle unique d'épanouissement social. Ce modèle valorise un système politique dominant toute autre forme de reconnaissance culturelle :

Dans cette ère de globalisation et de modernité avancée, le discours néo-libéral sur le multiculturalisme et l'accommodation des différences donne en effet l'impression de reconnaître et de célébrer les différences. Mais les différences culturelles qui sont reconnues sont souvent superficielles; ce sont celles qui sont présentables et acceptables selon les codes moraux de la société dominante, celles qui offrent la stimulation de la différence mais sans déranger et sans causer d'anxiété. En d'autres termes, des différences qui ne remettent pas en question l'ordre social et moral dominant, ni les principes ontologiques et épistémologiques dominants (2004 : 10).

Le cadre social à respecter, défini par la culture dominante des gens au pouvoir de l'état, entrave l'épanouissement de chacun des groupes et crée une illusion de liberté. Pourrions-nous vivre cette diversité sans porter atteinte à l'histoire des peuples autochtones du Canada? Il est difficile de répondre à cette question et la réponse comporte des avenues différentes selon les groupes culturels distincts dont il est question. Il est évident que le cas des autochtones vivant au Québec ou au Canada et le cas des différents immigrants sont dissemblables vu la nature de leurs liens historiques avec le système étatique. En plus des lois qui restreignent l'émancipation des peuples autochtones, le discours universalisant des politiques multiculturelles canadiennes tend à

négliger ces distinctions, distinctions qui sont fondamentales à l'affirmation de l'identité autochtone.

L'option de l'assimilation juridique des habitants originels du pays à la simple condition de citoyen comme tout le monde n'a, pratiquement et moralement, aucun sens : cela reviendrait à les considérer comme les derniers immigrants reçus (Simard, 2003 : 96).

C'est d'ailleurs, rappelons-le, la raison pour laquelle les autochtones du Canada refusèrent la proposition du *Livre Blanc sur la Politique Indienne* de 1969.

À un niveau plus théorique, Craig Calhoun (2003) définit ces réactions politiques libérales comme une stratégie pour transcender les solidarités identitaires ou socioculturelles. Calhoun a critiqué le discours cosmopolite des libéraux. Il stipule que ces derniers échouent à reconnaître les conditions sociales de leur propre discours, un discours qu'il qualifie d'élitiste et qui dénigre toute forme de sentiment social d'appartenance (2003 : 532). Il postule que le libéralisme est étroitement lié à la formation des états dits modernes et que la citoyenneté et le principe d'égalité des droits reflètent la relation identitaire construite entre l'individu sujet et l'état souverain :

Liberalism has grown up in close relationship to the modern state. Ideas of citizenship and rights both reflect the attempt to construct the proper relationship between individual subject and sovereign state. Liberals often rely at least tacitly on the idea of 'nation' to give an account of why particular people belong together as the 'people' of a particular state. But for the most part, liberal theory has not focused on the sources or nature of solidarity, but rather the relationship of individuals to states mediated by citizenship (2003: 532).

Autrement dit, il critique l'obstination des libéraux à concevoir la nation comme le pilier identitaire des sujets. Il avance par ailleurs que le capitalisme a ébranlé le libéralisme politique car les droits à la propriété individuelle et au libre marché ont conduit à la résistance politique. L'économie domine maintenant le pouvoir politique et la scène

internationale a ouvert de nombreuses portes aux minorités culturelles qui, rappelons-le, sont hiérarchiquement dominées. Nous avons d'ailleurs vu que les Cris ont utilisé les outils du capitalisme pour résister à l'hégémonie canadienne et québécoise. Par exemple, ils ont mis sur pied des programmes éducatifs de nature culturelle et ils voyagent et se rencontrent pour poursuivre leur agenda politique. Avec l'émergence d'une « communauté internationale » et de la transnationalisation des réseaux culturels et sociaux, les libéraux ont dû repenser leur théorie :

It began to seem fundamental, and not contingent, that markets and other social relations extend across nation-state borders, that migration and cultural flows challenge nationalist notions of the integral character of cultures and political communities, that states are not able to organize or control many of the main influences on the lives of their citizens, and that the most salient inequalities are intersocietally global and thus not addressed by intersocietal measures. Accordingly, an important project for liberals was to work out how to extend their theories of justice and political legitimacy to a global scale (2003 : 534).

Le « cosmopolitisme » est donc un nouveau concept créé par les libéraux pour répondre à ces circonstances historiques particulières. Rappelons que le cosmopolitisme libéral place l'individu au sein d'un amalgame social basé sur des politiques dites universelles se voulant compréhensives et multiculturelles. Calhoun souligne cependant qu'une faiblesse demeure dans cette nouvelle approche, soit la non-reconnaissance de la solidarité sociale et le rôle de la culture dans la vie humaine. L'esprit individualiste hérité de l'ancien libéralisme prime ainsi dans le discours cosmopolite et séduit par l'emphase mise sur la liberté qui est inhérente aux droits démocratiques :

The individualism the new cosmopolitanism inherits from earlier liberalism is attractive partly because of its emphasis on freedom, and this encourages suspicion of arguments in favor of ethnicity, communities, or nations. These, many suggest, can be legitimate only as the choice of free individuals – and to the extent that they are inherited rather than chosen they should be scrutinized carefully, denied any privileged standing, and possibly rejected (2003 : 535).

Notons que dans les politiques de tradition libérale, tout un chacun est citoyen du pays et égal à l'autre. Or, l'individu prime sur la collectivité. Au cours des précédents chapitres, nous avons cependant constaté qu'il existe bel et bien des rapports de pouvoirs asymétriques entre la majorité culturelle qui détermine les conditions de la définition de la dite identité nationale et les minorités culturelles qui sont intégrées à cette identité. Le cosmopolitisme est loin de reconnaître la diversité des peuples et ne fournit pas aux minorités culturelles telles les autochtones les moyens de s'affirmer sur les plans national et international. L'utilisation du concept de citoyen national comme moyen de domination culturelle n'aide donc pas à faciliter la médiation et la solidarité entre les peuples. Young a parallèlement démontré que les demandes d'autodétermination des autochtones ne peuvent être totalement rencontrées puisque le système de gouvernance appuie l'État-nation comme acteur international principal :

(...) an institutional aspect of the postcolonial project consists in conceiving and bringing about post-sovereignty global governance. The legitimate claims of indigenous peoples today for self-determination cannot be fully met within the existing system of global governance that assumes the nation-state as the primary international actor (Young, 2000 : 247).

Les propos de Young rejoignent l'analyse de Nadasdy (2003 : 6) qui stipule que l'autodétermination autochtone est difficile étant donné qu'elle dépend des systèmes administratifs gouvernementaux.

Les critiques présentées permettent de remettre en question les pratiques discursives des libéraux et les politiques de multiculturalisme actuelles. Rappelons que la *Paix des Braves* est innovatrice en ce sens qu'elle promeut une plus grande autonomie aux Cris et leur reconnaît des modes de gouvernances dialogiques. Le discours du Québec sur les minorités culturelles rejoint par contre celui du Canada concernant la

notion de citoyen. Il contraint l'individu à s'adapter au modèle de la démocratie libérale, modèle du groupe dominant la scène politique territoriale, soit le système des Québécois francophones au Québec et le système des Canadiens anglophones au Canada. Ce discours sociétal est loin de reconnaître la richesse de la diversité des peuples qui ont habité et continuent à habiter le Québec. Comme Tsing en témoigne, il n'y a aucune raison de croire que la coopération entre nations signifie que chacun doit souscrire aux mêmes objectifs nationalitaires :

Collaboration is not a simple sharing of information. There is no reason to assume that collaborators share common goals. In transnational collaborations, overlapping but discrepant forms of cosmopolitanism may inform contributors, allowing them to converse – but across difference. (...) Collaborations create new interests and identities, but not to everyone's benefit. In standardizing global knowledge, for example, truths that are incompatible are suppressed. Globally circulating knowledge created new gaps even as it grows through the frictions of encounter (2005: 13).

Malgré la bonne volonté actuelle de l'État, cette tendance à placer l'individu au premier rang nuit à l'acceptation des pratiques culturelles collectives distinctes. Y a-t-il d'autres manières de concevoir la politique? Est-il possible de concilier les différentes volontés d'épanouissement collectif au sein d'un État?

En somme, les théories du développement économique relatives aux minorités culturelles suscitent beaucoup de questions sur les actions du gouvernement provincial. Rappelons que des efforts sont faits du côté de la province pour améliorer ses relations avec les différents groupes autochtones. Pourtant, une tendance à conserver un droit de regard persiste envers toute communauté qui voudrait prendre le contrôle de son propre développement sociétal, économique, juridique et politique. D'une certaine manière, ce comportement peut être compréhensible étant donné les efforts importants que les

dirigeants québécois ont consentis pour donner au Québec sa place sur les différentes scènes nationales et internationales. Cette volonté de s'affirmer peut expliquer que les relations politiques du Québec avec les Cris restent nettement asymétriques. Le Québec et le Canada se sont conjointement développés selon les politiques libérales, le droit démocratique et le capitalisme. Le cheminement du Québec et du Canada vers une société dite moderne a donc été fortement lié aux idéologies évolutionnistes et progressistes véhiculées par l'école libérale. Celles-ci ont aussi façonné le comportement des figures politiques canadiennes et québécoises avec les populations autochtones. Les revendications internationales des Cris ont aidé à redéfinir les frontières sociales entre les peuples en ébranlant le pouvoir décisionnel des États-nations. Ces changements se sont faits sur la base d'agents de transformation (Barth, 1969), par exemple avec les luttes politiques et historiques qui ont façonné l'histoire des différentes nations au sein du territoire administratif québécois. La *Paix des Braves* est donc une réponse historique aux relations conflictuelles entre les autochtones et les Québécois. La province a cependant encore le pouvoir de contrôler les décisions notamment en ce qui a trait à la gestion de la représentation des savoirs distincts dans les politiques interculturelles et ce, parce que l'entente a été signée selon des principes démocratiques, libéraux et capitalistes.

Voyons comment la vision crie aide à percevoir différemment les relations entre le Québec et leur peuple.

5.3 Synthèse de la position des Cris sceptiques à l'égard de la Paix des Braves

Selon mes collaborateurs cris, la reconnaissance par les gouvernements des défaillances des systèmes politique, juridique et économique actuels permettrait de

trouver des moyens d'établir des négociations basées sur le respect des références culturelles de chacun des groupes. Cette reconnaissance et ces recherches faciliteraient les rapports synallagmatiques plutôt qu'asymétriques. Jimmy a d'ailleurs insisté sur ce point :

Again, it's not necessarily about land, it's about owning land, ownership. It's not about overpowering other people, and pushing them aside, it's about us being able to do things for ourselves so we can become well again. Taking care of ourselves and still working in harmony with our non-Native brothers and sisters in the south (Extrait d'entrevue, été 2006).

En somme, la pertinence de la position de ces Cris sur la représentation du nouveau paradigme de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations » mérite que nous y apportions une plus grande attention.

Pour approfondir le débat, il est nécessaire de traiter de la signification du concept de « nation à nation » et de l'histoire de son établissement et de son expansion au Canada et au Québec. L'analyse permet de démontrer que ce concept reste très vague et n'est pas adéquatement utilisé dans la *Paix des Braves* si l'on considère le sens sociohistorique de l'expression. Par la suite, le développement communautaire et économique est repensé afin d'éclaircir notre compréhension de ses divers modes d'application selon les Cris dissidents consultés. En réalité, la synthèse de la position des Cris sceptiques interviewés sur la manière d'envisager des relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel » entre les deux nations est sous-entendu à l'explication de ces deux derniers points.

5.3.1 Concept de « nation à nation »

L'utilisation du concept de « nation à nation » remonte à de nombreuses décennies avant la signature de la *Paix des Braves*. Il a été utilisé maintes fois et plus particulièrement depuis 1996 ou depuis le rapport de la Commission Royale sur les peuples autochtones (CRPA). Ce rapport de 3 500 pages recommande aux différents paliers de gouvernement qu'ils réévaluent leurs relations avec les différentes nations autochtones. Il suggère aux provinces d'instaurer de nouvelles manières de collaborer et de cohabiter avec les Premières Nations. Le CRPA favorise la reconnaissance politique de chacun des groupes autochtones, non pas en tant que nation ou état souverain mais, comme peuple distinct. Le concept de « nation à nation » sous-entend donc l'auto-gouvernance. L'objectif est de permettre aux différentes nations autochtones de développer un partenariat économique avec les provinces. En réalité, le CRPA recommande fortement que la reconnaissance des Premières Nations soit inspirée du traité de la *Proclamation Royale* de 1763. Les nations y sont définies comme des collectivités politiquement impliquées en partenariat avec le Canada:

The proclamation portrays Indian nations as autonomous political entities, living under the protection of the Crown but retaining their own internal political authority. It walks a fine line between safeguarding the rights of Aboriginal peoples and establishing a process to permit British settlement. It finds a balance in an arrangement allowing Aboriginal people to divide and share sovereign rights to the lands that are now in Canada (Canada, 1996 : 10).

Malgré ces recommandations, nous avons vu que le Québec hésite à reconnaître l'auto-gouvernance des nations autochtones dans son territoire. Pourtant, selon le CRPA, l'auto-gouvernance permettrait l'épanouissement des peuples autochtones. L'autonomie

politique permettrait également aux différentes nations autochtones de trouver leurs propres moyens pour rééquilibrer les rapports de pouvoir.

Une nuance mérite toutefois d'être faite quant aux recommandations de la CRPA sur l'auto-gouvernance autochtone. Cairns critique le Rapport de la CRPA qui a été écrit selon une idéologie qualifiée de paralléliste appelée « the two – row wampum ». Cette notion, qui fut établie par les traités passés, suggère que chacune des nations doit se côtoyer sans intervenir dans les affaires de l'une ou de l'autre. Cairns critique donc le concept de « nation à nation » utilisé dans le rapport de la CRPA car il indique qu'il n'est plus possible de considérer l'auto-gouvernance à des fins d'isolement. Il souligne que ce concept ne tient pas compte de la réalité actuelle de l'interdépendance de chacun des peuples vu les implications mondiales de l'économie :

Even the most powerful of contemporary states is massively penetrated by external forces. Neither the totalitarian Soviet Union nor the South African apartheid regime could resist the global pressures that defined their versions of peoplehood and citizen-state relations as anachronistic. From this perspective, the distinctiveness of Quebec's distinct society is a minor variation in a pattern of interdependence and interchange with the world outside its borders. The smaller, dependent, local Aboriginal societies are also caught up in contemporary globalizing economic pressures and outside cultural and lifestyle influences (2000 : 100).

Par le fait même, étant donné la déterritorialisation des flux économiques et des masses de population (Appadurai, 1996), ni les Cris, ni le Québec ne peuvent espérer gérer le territoire qu'ils partagent en s'ignorant les uns les autres. En réalité, le Québec et les Cris ne s'ignorent pas puisqu'ils ont signé l'entente. Nous savons effectivement que les Cris sont dépendants des gouvernements provincial et fédéral sous plusieurs aspects. Cairns précise par ailleurs que l'utilisation du concept de « nation à nation » définit les relations strictement entre communautés, entre gouvernements ou entre entités politiques, plutôt qu'entre citoyens. L'argument principal de Cairns est que presque la moitié des

autochtones recensés au Canada sont dépourvus d'un territoire ancestral et beaucoup vivent maintenant en régions urbaines. Il souligne donc que pour ces gens, la notion d'auto-gouvernance est désuète. Cette affirmation doit toutefois être nuancée puisqu'un bon nombre des autochtones « urbains », sinon la majorité, maintiennent des liens avec leur communauté d'origine et leur territoire. À ce sujet, Regna Darnell a présenté ses recherches au 35^e colloque de la société des Algonquistes (2004). Elle stipule que la logique nomade se poursuit étant donné le va-et-vient constant des autochtones entre les villes et leur communauté. Étant donné que mon terrain ethnographique fut réalisé dans une communauté crie à des centaines de kilomètres d'un centre urbain, cette question des Cris habitant les villes est hors de ma capacité d'analyse. Cairns ajoute d'autre part que l'idéologie paralléliste alimente la compétition entre peuples plutôt que la complémentarité :

Equality among nations is not the same as equality among citizens. It is not easy to have both at the same time. If the absence of a vital common citizenship is the price tag of parallelism, what will provide the empathy that makes us feel responsible for one another? (2000 : 95).

Cette analyse peut être réfutée par l'analyse de Calhoun présentée précédemment qui a démontré que l'empathie citoyenne porte davantage sur les valeurs du groupe culturel dominant la scène nationale que sur les relations égalitaires entre citoyens. En réalité, lors des traités coloniaux, le parallélisme était à la base des relations entre les arrivants du nouveau monde et les peuples autochtones. Comme il a été expliqué au chapitre 3, ces relations étaient faites sur la base d'une interdépendance économique et les deux parties bénéficiaient des alliances établies. Cairns souligne qu'à l'époque, les ratios de population n'étaient pas les mêmes et les guerres entre différentes nations étaient

fréquentes. Ainsi, les jeux d'alliances avaient une tout autre signification que celle d'aujourd'hui.

In other words, the treaties of the past were not self-enforcing. They did not create nation-to-nation equality. They reflected it. Treaties were ratifications of existing power distributions. Further, intercultural contact in that earlier era was relatively limited compared to the massive transformation of Aboriginal society that subsequently occurred (2000 : 145).

Comme beaucoup de Cris adhèrent à l'expression de « nation à nation », des recherches futures permettraient de savoir s'ils associent le sens du concept à l'idéologie paralléliste de l'époque. Rappelons que les Cris consultés espèrent pouvoir rééquilibrer les rapports de pouvoir dans la mesure où la nouvelle entente leur permet de travailler de concert avec le Québec, et non pas côte à côte sans se soucier des uns ou des autres. Donc, pour les Cris et pour le Québec, l'expression de « nation à nation » prend, à mon avis, une autre forme que celle amenée par le rapport de la CRPA. Dans cette optique, il serait tout de même intéressant d'encourager la réflexion pour comprendre si les signataires de l'entente avaient en tête toute la complexité historique des aspects de cette notion. Je considère l'expression de « nation à nation » comme un concept historique en mouvance qui prend en compte les réalités socioéconomiques et politiques de chacun des groupes autochtones contemporains. On pourrait donc qualifier ce concept de « post-indien » dans la mesure où il doit être remis dans le contexte des conditions sociales qui forment les conjonctures actuelles de son application.

Young souligne par ailleurs qu'une vaste majorité de groupes autochtones en Amérique du Nord, par exemple les descendants de la grande famille linguistique des Iroquois, était organisée par systèmes de gouvernance confédérés (2000 : 240). Ces modes de gouvernance avaient pour objectif la paix, la fraternité, l'unité, la balance des

pouvoirs et le partage des ressources entre chacune des nations autochtones. Cet autre modèle de relations politiques inspire certains groupes autochtones contemporains pour redéfinir leur auto-gouvernance. Dans mes entrevues avec les Cris de Chisasibi, je n'ai pas approfondi la question de l'auto-gouvernance. La suggestion de Young sur la manière de repenser le fédéralisme permet par contre de comprendre que le modèle hégémonique actuel du modèle politique fédéral canadien gagnerait à être pensé :

I imagine a global system of regulatory regimes to which locales, regions and states relate in a nested federated system. The global level of governance is 'thin', in the sense that it only lays down rather general principles with which all jurisdiction must comply. Interpretation and application of the principles are left to local jurisdictions. Public administration, according to this vision, is local and regional, which is to say that each locale has the power to decide for itself how it complies with the general regulatory principles (2000 : 255).

Si l'on considère la suggestion de Young, n'est-il pas permis de spéculer que si le Canada restructurerait son système de centralisation des pouvoirs en faveur des provinces, le Québec serait donc moins timide à l'égard de l'auto-gouvernance des Premières Nations sur son territoire? Comme l'a souligné Mukash au chapitre 4, à la page 136, le Canada n'est pas intervenu pour la signature de l'accord de la *Paix des Braves*. Ceci a eu pour effet de laisser de côté la question de l'auto-gouvernance⁵⁴. Les efforts ont été plutôt centrés sur l'autodétermination économique et culturelle plutôt que sur l'autonomie politique. À cet effet, il est normal de se questionner sur le choix des mots de l'entente et sur le concept d'une « plus grande autonomie » qui, au sens occidental, implique l'auto-gouvernance. Bien que le concept de « nation à nation » prenne à mon avis un sens « post-indien », j'ai l'impression que pour les gouvernements, il est un outil de rhétorique qui

⁵⁴Rappelons une fois de plus que l'essentiel de ce mémoire a été rédigé avant l'annonce de la signature de l'accord fédéral de 2007.

les aide à créer des alliances avec les autochtones en justifiant toutefois la dépendance étatique par la situation actuelle de l'économie mondiale.

En somme, le concept de « nation à nation », utilisé maintes fois dans la *Paix des Braves*, a premièrement été critiqué quant à l'esprit de parallélisme suggéré par le sens sociohistorique du terme qui encourage le refoulement de deux systèmes culturels. Personnellement, je ne crois pas que cela encourage le refoulement de deux systèmes culturels, mais plutôt la dépendance d'une collectivité culturelle par rapport à une autre. Simard a d'ailleurs évoqué cette possibilité :

Plus le gouvernement du Québec donne des suites tangibles, administratives et financières, à sa reconnaissance symbolique des « nations » autochtones établies à l'intérieur des frontières, plus il nourrit chez elles un désir d'autonomie collective qui prend juridiquement la forme d'une sorte de souveraineté dépendante sous tutelle exclusivement fédérale, à part de tous les autres Canadiens d'abord citoyens de leur province résidente. Ou à l'envers : plus le Québec majoritaire met d'efforts à intégrer « ses Autochtones », plus il justifie leur conviction profonde de ne pas faire partie de la société québécoise (2003 : 129).

Cette analyse de Simard confirme les observations de Niezen sur la volonté des Cris d'être inclus dans le Canada et d'y rester s'il advenait une sécession entre le Québec et le Canada. Niezen ajoute cependant que la souveraineté demandée par les Cris n'a rien à voir avec l'ethnicité :

It would be a mistake, however, to use these facts [facts about protonationalism and attachment to statehood] as a basis for assumption that the Cree leadership is pressing for a form of nationhood that would include complete political autonomy, separate currency, control of well-defined borders, and full membership in the United Nations general Assembly. Rather, the goals of Cree sovereignty are oriented towards formal recognition and guarantees of self-determination within an already — existing state — Canada. The Crees are pursuing autonomy without nationalism, self-governance that does not include control of an ethnically-defined state (1998 : 124).

Bien que la *Paix des Braves* fut signée dans l'espoir « d'instituer des modes de gouvernance dialogiques » (Desbiens, 2006 : 208), les rapports entre nations restent dans l'esprit du dominant / dominé. Ainsi, le parallélisme est désuet et l'indépendance à des fins d'autosuffisance quasi irréalisable vu la situation économique mondiale. Les recommandations de la CRPA étaient-elles fondées sur une conception utopique de la démocratie libérale et sur une vision romantique de la gouvernance autochtone au 16^e siècle? Il a été amplement démontré que les Cris veulent coopérer et établir des partenariats avec le Québec, pour autant que celui-ci tienne sa parole en ce qui a trait au respect mutuel. Toutefois, comme le souligne Young, le pouvoir des corporations privées et étatiques nuit à ce processus supposément démocratique. Bien que les Cris aient gagné quelques batailles avec Hydro-Québec, notamment pour Grande Baleine, les institutions internationales n'ont que peu de poids sur les décisions finales des firmes dirigeantes :

The growing global power of private corporations and financial institutions is explicitly undemocratic. The tribunals of international law have few channels of democratic accountability (2000 : 256).

Le concept de « nation à nation » a évolué avec le temps et les perspectives historiques mais il n'est pas très éclairant sur la manière d'entrevoir les relations harmonieuses entre les Cris et le Québec. Voyons donc comment les Cris consultés entendent mettre sur pied leur développement communautaire et économique.

5.3.2 *Repenser le développement communautaire et économique*

L'entretien de la dépendance économique est inopportun au processus de réconciliation entre les Cris et le Québec. La relation de subordination créée par les

différents paliers gouvernementaux a déstabilisé de nombreuses générations de Cris.

D'ailleurs, Jack rappelle les raisons pour lesquelles ils ont besoin de créer leur propre financement :

We get our financing from the federal government, most of it, some from the Quebec government, and some it's from crown corporations. We carried all the activities around the various fields, and you should know that there is over 630 native communities across the country in Canada, under the responsibility for financing by the federal government and this is a lot of money. And despite all of that money, there is never enough, so whatever we try to do, we can't totally do because there is always a shortage of funds. So, when we look at that, now and for the future, our communities keep on expanding forever and ever, and bigger and bigger, and you get less cash to run your community from both levels of government, couple of villages and crown corporations, mostly Hydro-Quebec. So you look at the thing globally, there has got to be another way to cover the shortages and one of the ways to do this, is to earn an income on top of what you get from governments (Extrait d'entrevue, été 2006).

En ce sens, comme il a été mentionné au chapitre 4, l'accord de la *Paix des Braves* encourage leurs droits à l'autonomie en des termes économiques notamment par le biais de la Société de développement cri. Les Cris comptent bien se servir des prochaines décennies pour développer leur propre économie. En même temps, ils cohabiteront avec d'autres formes de développement sociétal, tel que celui véhiculé par le gouvernement québécois. Selon la majorité de mes collaborateurs, le respect des savoirs distincts entre les Cris et le reste des Québécois atténuerait probablement les tensions et faciliterait les bonnes relations relativement au développement socioéconomique du territoire. Cependant, cette démarche reste difficile car, selon Nadasdy, deux suppositions persistent sur la nature du savoir :

First, it assumes that knowledge is a collection of intellectual products that can be isolated from their social context; second it assumes that knowledge exists in a discrete bounded "system" (i.e., that "scientific

knowledge,” for example, is somehow qualitatively different from “traditional knowledge”) (2003 : 132).

Pour y voir plus clair, revenons au conflit de la rivière Rupert. Les Cris interviewés croient qu’il est plus que temps de trouver le moyen de conserver une économie forte et durable, tout en respectant leurs valeurs culturelles fondamentales. Autrement dit, coopérer et établir un partenariat équitable entre les deux nations nécessitent de repenser les façons de faire qui ont historiquement déplu aux Cris. Nous avons vu précédemment que cela signifie entre autres penser à des solutions de remplacement pour les projets de développement hydroélectriques. En réalité, comme il fut expliqué au point précédent, le problème entre les Cris et le Québec se complexifie par la dépendance mutuelle des deux groupes à un système économique qui dépasse les frontières étatiques. Bien que ces forces économiques extraterritoriales poussent le Québec à produire davantage d’électricité, rien ne justifie son entêtement à privilégier l’hydroélectricité comme moyen de développement économique et communautaire. S’il veut améliorer ses relations avec les Cris et établir une « coopération, un partenariat et un respect mutuel », l’hydroélectricité n’est pas la meilleure des voies à emprunter. Cependant, la décision d’imposer un autre développement hydroélectrique aux Cris, en échange de droits positifs qui renforceront leur économie, brime l’esprit de la nouvelle entente qui se devait d’être dialogique, soit de reconnaître le « savoir cri » et le « savoir scientifique ». Pour Nadasdy, les processus de cogestion entre les autochtones et les gouvernements ne seront possibles que lorsque les autochtones seront délivrés de l’hégémonie de la bureaucratie qui les confinent à confronter leurs savoirs locaux à une science qui est faussement interprétée comme universelle :

Is it possible to develop a management process that makes full, unbiased use of the way of life that is traditional knowledge? Perhaps,

but this would require a radical rethinking of the basic assumptions, values, and practices underlying contemporary processes of resource management and environmental impact assessment. Such a process can only be achieved if elders and hunters are relieved of the burden of having to express themselves to scientists and bureaucrats in ways that are foreign to them. This means devolving control over local land and resources to Aboriginal communities themselves, and this would have to include not only control over wildlife but also over all forms of development. As long as ultimate decision-making power over the land is held in distant administrative centers, local ways of life will continue to be undervalued or ignored in favour of the illusion of universal scientific applicability (2003 : 145).

Même si les luttes collectives autochtones ont amélioré le caractère des relations entre les Cris et le Québec, de nombreuses avenues restent à considérer pour arriver à des relations satisfaisantes pour les deux parties. Les Cris sont prêts à collaborer et ont de l'espoir quant aux futures relations avec le gouvernement québécois et les citoyens québécois. En somme, pour réussir à vivre tous ensemble, dans ce monde contemporain, il est fondamental que l'on respecte les différentes ontologies de chacun. Comme la domination et l'exclusion n'ont jamais fait bonne figure comme moyens d'alliances fortes et solides entre peuples, le soutien mutuel dans ces différences est capital aux bonnes relations. Les Cris sont déterminés à continuer de nourrir leurs savoirs afin de coopérer avec leurs voisins québécois dans un avenir proche et à assurer leur survie en tant que peuple, en tant que Cris d'*Eeyou Istchee*. Ils veulent prendre leur temps pour établir d'abord ce que le nouveau Grand chef du grand Conseil des Cris, Matthew Mukash, appelle un plan de développement économique inclusif et complet :

(...) the next two years will be concentrating more on the needs of the youth, the elders, the women, the hunters, and all that; the social issues. Also we are starting to begin a process to develop a comprehensive economic development plan, and the youth will be involved in the development of the plan, everybody will be involved. So we will focus more on the youth issues this coming year, have meetings with them (Extrait d'entrevue, été 2006).

Par la suite suivront les étapes d'auto-gouvernance. Les Cris prévoient d'ailleurs chercher de nouvelles sources de revenus à l'internationale. Un article paru dans la revue *The Nations* témoigne de leur « esprit marchand » et des quelques avenues explorées pour développer leur économie :

Waswanipi business leaders returned from a fact-finding mission to Hong-Kong April 8-19 with some solids leads for developing the Cree economy. "If you look at the Cree world there's not much of an economy," Gull said. "If we make these deals we'll start to build an economy through exporting. (...) If you don't go to China, you can't be involved in the global economy. Hong Kong is going to be the headquarters of the global economy (Bonspiel, 2006 : 9).

Maintenant, les Cris devront faire face aux enjeux du développement économique contemporain. Est-ce que l'accroissement des pratiques capitalistes chez les Cris favorisera un changement dans la notion de propriété, c'est la question irrésolue soulevée posée par Colin Scott :

Whether cash economic development will precipitate more 'capitalistic' views of property is an open question. Cree leadership associates entrepreneurial initiative as well as bureaucratic efficiency with economic growth and self-sufficiency. There is a controversial balance still to be struck between values of sharing and accumulation of personal wealth (1998 : 50).

Tout compte fait, le dernier constat a permis de répondre partiellement à la question posée en introduction de ce chapitre. Cette question était la suivante : la coopération, de partenariat et de respect mutuel entre deux nations peuvent-ils être possibles lorsque la représentation des savoirs de chacun des peuples diffère et affecte la manière fondamentale d'agir et de communiquer avec « l'autre »? Je crois, comme Nadasdy, qu'étant donné la bureaucratisation des savoirs, il est difficile de faciliter les rapports synallagmatiques à moins que l'on donne la possibilité aux Cris de prendre en

main leur propre destin. Les négociations avec les Cris ont permis à ces derniers de naviguer dans les « mondes figurés » différents du Québec et du Canada. Néanmoins, le Québec, de son côté, tarde à valider les connaissances que les Cris pourraient enseigner au peuple québécois. Étant donné les projets de société distincts qui divisent les Cris du Québec, il faudrait penser plus sérieusement au sens de ces relations avant qu'il n'y ait plus d'aversion et d'incompréhension entre les deux groupes. À ce titre, l'auto-gouvernance et la décentralisation du fédéralisme ont été suggérées comme solutions.

En conclusion, le respect de la diversité des collectivités est la clé de tout fondement des relations interculturelles entre nations. Comparativement à certains Québécois qui adhèrent aux théories libérales du développement économique et social, beaucoup de Cris ont une vision fondamentalement distincte de la dite « modernité ». Ils veulent s'émanciper selon leur propre cheminement et veulent côtoyer la technologie et le mode de vie contemporain tout en donnant une touche crie aux changements imposés par les instances extérieures. Afin de rééquilibrer les relations de pouvoir, les Cris consultés ont suggéré que le Québec devrait s'ouvrir davantage aux savoirs contemporains des Cris. Il aurait intérêt à favoriser des échanges équitables et à négocier sur les bases d'une volonté de compréhension des autres nations tout en dépassant la conciliation ou le compromis. Par ailleurs, le discours du cosmopolitisme libéral tend à faire oublier le caractère essentiel de la diversité et son importance pour la survie des peuples. L'identité citoyenne comme fondement d'une unité nationale n'aide en rien la cohésion sociale et la coopération entre les différents groupes. La confiance est encore très fragile et l'harmonie difficile. À l'opposé, le refoulement encourage la haine et même l'extinction des cultures.

En d'autres termes, l'identité est un choix individuel et collectif. Le Québec se veut lui aussi différent dans cette ère dite de mondialisation. Son discours prône le développement durable, la protection de la langue, le respect de l'environnement et les valeurs sociales. Par le fait même, il est pertinent de se demander pourquoi, en pratique, celui-ci n'a pas l'audace de se rapprocher davantage des peuples autochtones vivant sur son territoire? Nous entrons dans une période critique de l'histoire de l'humanité. Comme certaines valeurs sont chères aux deux nations telles que la sauvegarde de l'identité culturelle, ces éléments devront être fortement considérés pour l'avenir de leurs relations. Le Québec doit se demander ce qu'il peut apprendre de ces groupes minoritaires qui forment sa société et donner plus d'espace à leur savoir distinct ou, plus simplement, à leurs idées. Bien que certaines des idées des dirigeants québécois soient fixées dans des convictions scientifiques profondes et dans une pensée politique hégémonique, la société québécoise devra, à un moment ou à un autre, accepter de voir les choses autrement

CONCLUSION

Ma critique des nouvelles « relations de coopération, de partenariat et de respect mutuel » entre le Québec et les Cris s'inspire des débats sur les théories postcoloniales. Cette réflexion m'a incitée à faire une relecture contemporaine de l'histoire coloniale et de ses répercussions actuelles sur les institutions politiques nationales et internationales (Young, 2000). J'ai donc analysé les rapports de pouvoir entre les structures politiques contemporaines (gouvernementales ou onusiennes) et les acteurs socioculturels cris. Les théories interprétatives et constructivistes m'ont par la suite permis de débattre des moyens trouvés par les acteurs cris pour répondre aux relations de pouvoir asymétriques avec le Québec mais surtout de comprendre les réticences locales relativement aux conséquences de cette nouvelle entente qu'est la *Paix des Braves*. Sur le plan méthodologique, afin de faire preuve de réflexivité, j'ai questionné mes méthodes de recherche et mes fondements idéologiques. Je me suis inspirée des débats postmodernes pour critiquer ma propre société, la société québécoise francophone, sur le plan des discours nationaliste, développemental et cosmopolite. J'ai par ailleurs examiné le discours international utilisé par les hommes politiques cris pour les revendications autochtones ainsi que les perspectives diversifiées des Cris consultés de Chisasibi sur l'entente. Ces derniers sont engagés dans leur communauté et ont donc une connaissance des actions politiques de leurs leaders. Ils peuvent ainsi critiquer les répercussions locales d'une telle participation internationale. À ce titre, le concept des « mondes figurés » de Clammer, Poirier et Schwimmer (2004) a été très utile pour expliquer les perspectives culturelles différentes des Cris et leurs stratégies multiples pour agir et être Cri dans le

monde contemporain. Aujourd'hui, les réalités économiques mondiales poussent les Cris à définir de nouvelles manières de véhiculer leurs façons d'être et leurs façons de faire. C'est en réaction aux influences externes multiples que les autochtones ont construit des « mondes figurés » pour répondre aux contraintes de leur positionnement identitaire :

Indigenous Peoples caught between strongly contrasting ontologies construct their figured worlds as a global system within which they usually include imaginative responses to the positional constraints (2004 : 10).

Les Cris individuellement sont donc des acteurs et ne sont pas passifs face à la structure dominante. Certains leaders cris ont choisi d'aider leur peuple en défiant les relations de pouvoir asymétriques des gouvernements par la dénonciation internationale du non-respect des droits humains. Avaient-ils vraiment le choix? La participation au système global associé aux politiques libérales est donc un moyen, pour quelques-uns des Cris interviewés, de se sortir du casse-tête juridique, politique et économique actuel qui nuit à leur « projet de société » (Feit, 2004). D'autres figures publiques cris ont développé des pratiques discursives interculturelles pour rassembler l'opinion publique et les coalitions de groupes d'écologistes et de chercheurs dont les intérêts distincts se rejoignent (Tsing, 2005). À ce titre, les stratégies essentialistes des Cris, soit par exemple l'utilisation de l'image de « l'Indien » en paix avec la nature (Feit, 2001), ont été critiquées. Les postmodernes ont dénoncé l'utilisation politique du concept de culture qui favorise un nationalisme ethnique. Cependant, les identités ethniques fixes qui sont parfois définies selon les frontières des États-nations et qui créent des conflits géopolitiques n'ont pas leur place dans les discours identitaires des Cris. L'utilisation des concepts de culture et d'autochtonie est donc une stratégie qui permet aux Cris d'aspirer à l'autodétermination

de leur peuple, soit à un rééquilibrage des relations de pouvoir dans leur terre. L'autodétermination n'a donc rien à voir avec le nationalisme ethnique territorial. La forme et le contenu des discours de chacun des Cris doivent être différenciés dans leurs formes politique et individuelle. En d'autres termes, malgré les contraintes structurelles présentées, j'ai évité de dépeindre les sujets cris comme des êtres dépourvus de pouvoir individuel. À ce titre, je pense que l'analyse de discours sur le droit à l'autodétermination est démonstratif de la diversité interne des débats actuels dans les communautés cries sur la manière de se représenter le droit à l'autodétermination, ne serait-ce que sur le plan des générations.

Nous avons vu que l'autodétermination, selon les institutions politiques onusienne et québécoise, signifie l'autogestion. Selon mon interprétation des récits des gens de Chisasibi, pour les Cris cela veut dire avoir le droit de demeurer dans le Canada (GCC, 1995a : 62), le droit à la terre, le droit au respect de leurs traditions et le droit à l'épanouissement sociétal selon leur propre entendement. Au niveau local, il est intéressant de constater que les mouvements de « guérison » sont une forme de réponse alternative à l'autodétermination des Cris. Cette médecine autochtone permet aux Cris individuellement de renouer avec leur culture et leur identité pour ainsi se guérir des pathologies sociales que le système de santé provincial actuel ne sait plus comment régler. Comme le disait Penny, cité à la page 200, cela signifie qu'ils veulent décider eux-mêmes des chemins à emprunter pour s'épanouir. Ils aspirent donc à vivre des « modernités alternatives » (Knauff, 2002) pour trouver d'autres moyens de profiter des bienfaits de la vie contemporaine.

L'analyse du cosmopolitisme libéral a par ailleurs démontré que la manière actuelle de gérer les conflits n'aide pas toujours les minorités culturelles qui souvent négocient dans un contexte de relations de pouvoir inégales. L'étude de cas du conflit de la rivière Rupert est une illustration de la déficience du système dominant actuel sur les plans politique, juridique et économique. Sur la scène internationale, la *Paix des Braves* est aujourd'hui citée comme un modèle de reconnaissance des droits des collectivités autochtones. En effet, le caractère dialogique de l'entente, soit l'implication d'une communauté autochtone au développement économique d'un territoire ancestral et provincial suscita beaucoup d'intérêt chez les autres groupes autochtones et chez les gouvernements en quête de solutions aux conflits des revendications territoriales. Il a été démontré que le concept de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations », tel qu'il a été appliqué suite à la *Paix des Braves*, peut prendre des formes plurielles et donc non-universelles. Ceci a eu pour conséquence de nuire aux relations de « nation à nation » prévues par l'entente. Le concept de « nation à nation » doit être compris dans une idéologie post-indienne (Vizenor, 1999). Autrement dit, si l'on réfléchit selon cette logique post-indienne, le concept de « nation à nation » n'encourage pas l'exclusion ethnique ou sociétale et elle ne devrait pas non plus encourager la dépendance accrue d'une collectivité culturelle par rapport à une autre (Simard, 2003 : 129). En théorie, elle devrait plutôt permettre d'établir des relations réciproques entre les systèmes politiques québécois et cri. En comparant mes recherches avec celles de Nadasdy (2003) et de Samson (2001), je me permets ainsi de dire que les « relations de coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations » proposées par la *Paix des Braves* sont hégémoniques compte tenu des pratiques administratives des gouvernements pour mettre

en place ces relations. Les programmes « modernes » de « développement communautaire et économique » dit durable sont davantage de l'ordre du colonialisme bureaucratique (Samson, 2001). L'instauration d'une culture bureaucratique et la catégorisation des savoirs traditionnels écologiques sont des exemples typiques des modes de gouvernance dialogiques contemporains. En somme, je dénonce le droit absolu des gouvernements à gérer les conflits territoriaux selon leur propre logique politique, économique et juridique. Sur le plan économique, les ressources naturelles situées dans les terres des populations non-décolonisées, en l'occurrence celles des populations autochtones, sont détruites au profit de l'État et des besoins de consommation de ses citoyens (Samson, 2001). Comme en témoigne Tanner, les être humains n'ont pas tous la même manière de se représenter leurs relations avec l'environnement :

First, practical relations between human groups and the environment differ, both because people's environments may differ widely and because their interest in their environment, that is, the parts of the environment that they see as their resources, their techniques of appropriation of resources, and the social forms of labour used in this process, are anything but universal (2004 : 215).

Sur le plan juridique, au niveau global, nous assistons présentement à la confrontation de deux discours. Il y a premièrement le discours cosmopolite qui mise sur le concept de citoyen pour imposer la vision « universelle » libérale des relations entre les individus et l'État. Il y a deuxièmement le discours autochtone qui utilise le discours des droits humains pour faire valoir ses droits collectifs. Ces discours sont paradoxaux puisque le premier utilise la voix de la diversité pour perpétuer l'hégémonie et le deuxième utilise la voix de l'unité pour faire place à la diversité culturelle et au droit à l'autodétermination des peuples. La vision du monde de chacun des acteurs cris est construite

symboliquement selon leurs conceptions personnelles et selon leurs institutions culturelles. Les liens qu'ont les chasseurs cris avec la terre et les animaux, les liens qu'ont les communautés cries avec leurs aînés et les liens et les responsabilités qu'ont les femmes cries avec leurs enfants sont des actions effectuées par les Cris qui sont motivées par une logique relationnelle. Les pratiques ontologiques des Cris sont difficilement comprises par les allochtones dont les notions de communauté et de solidarité diffèrent par la manière de se représenter le monde. La notion du moi souverain cosmopolite occidentale est difficilement compatible avec la notion du moi relationnel communautaire cri (Ingold, 2004 : 46). En d'autres termes, bien que les leaders cris aient utilisé le langage politique libéral, la juridiction occidentale et l'économie capitaliste pour se faire respecter et pour avoir la chance d'établir des relations réciproques avec le Québec, des « barrières cognitives interculturelles » (Tanner, 2004 : en ligne) demeurent entre leur peuple et le Québec.

Somme toute, la compréhension des différences ontologiques et culturelles est donc fondamentale à l'analyse des relations entre groupes solidaires distincts : « In the final analysis, the explication of culture cannot ignore the question of ontologies » (Clammer, Poirier, Schwimmer, 2004 : 5). Je stipule donc que les actions politiques actuelles du Québec relativement aux relations de « coopération, de partenariat et de respect mutuel entre nations » peuvent être associées aux idéologies véhiculées par le cosmopolitisme libéral. L'individu citoyen d'un État-nation doit s'adapter au système de la majorité culturelle dominant la scène territoriale, ce qui correspond au Canada au système des politiques de traditions libérales, au système juridique occidental et à

l'économie capitaliste. Bien que le Québec soit une province et non un État-nation, il a reproduit ce modèle des relations de pouvoir (culturelles et politiques) asymétriques avec les Cris. L'égalité des minorités sous le système cosmopolite est donc un mythe et n'aide en rien la solidarité entre les nations distinctes. Par ailleurs, les Cris sont responsables de leurs actions politiques et individuelles et ils trouvent petit à petit des moyens différents de négocier leur coexistence avec le Québec. Sur le plan politique, comme en témoigne Tsing, la coopération et le partenariat entre groupes solidaires distincts font émerger de nouvelles formes de discours et de significations qui mettent ainsi à l'épreuve l'universalisme du libéralisme :

Yet, they must make these rhetorics work within the compromises and collaborations of their particular situations. In the process, new meanings and genealogies are added to liberalism. This does not mean people can do anything they want; however, it changes our view of liberal sovereignty – with its universals – to imagine it in concrete purchases on the world (Tsing, 2005 : 5).

En révisant ainsi les fondements acquis du système démocratique aux traditions libérales et capitalistes, les gens des collectivités culturelles diverses pourront changer le modèle actuel, lequel domine tout autre forme de possibilités politiques, économiques et juridiques. Il est maintenant pertinent de se demander comment les Cris pourront réussir à trouver leur voie entre le monde de libertés individuelles et universelles promu par le cosmopolitisme et leurs obligations communautaires?

BIBLIOGRAPHIE

- ADELSON, Naomi, 2000, *'Being Alive Well': Health and the Politics of Cree Well-Being*. Toronto; Buffalo; London, University of Toronto Press.
- , 2001, « Gathering Knowledge : Reflections on the Anthropology of Identity, Indigenosity, and the Annual Gathering in Whapmagoostui, Quebec » : 289-303, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- APPADURAI, Arjun, 1996, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis; London, University of Minnesota Press.
- , 2001, « Ethnoscapes globaux : jalons pour une anthropologie transnationales » : 89-110 in *Après le colonialisme, Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- ARCAND, Bernard, 1988, « Un dossier aux multiples intervenants » : 167-168, in S. Vincent et G. Bowers (dir.), *Baie James et Nord Québécois : Dix ans après*. Montréal, Recherches amérindiennes au Québec.
- ARMITAGE, Peter & PATRICK, Donna, 2001, « Media Contestation of the James Bay and Northern Quebec Agreement : The Social Construction of the "Cree Problem" » : 206-232, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- ASAD, Talad (dir.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press.
- AWASHISH, Philip, 2002, « From Board to Nation Governance : Eeyou Tapay-Tah – Jeh-Souwin (Eeyou Governance) And Economic Development ». *Conference on 'Reconfiguring Aboriginal-State Relations (Canada : The State of the Federation 2003) Queen's University : Kingston, Ontario*, [En ligne]. <http://www.iigr.ca/conferences/archive/pdfs3/Awashish.pdf> (Page consultée le 6 décembre 2006)
- BARIL, Hélène, 12 janvier 2007, « Explosion des coûts anticipée », *Le Soleil* : 6.
- BARTH, Frederik (dir.), 1969, *Ethnic Groups and Boundaries : The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little, Brown.
- BEAUDET, Jocelyne, 2006, « Opinion divergente ». *CANADA. Agence canadienne d'évaluation environnementale*, [En ligne]. http://www.acee-eea.gc.ca/010/0001/0001/0017/opinion_f.htm (Page consultée le 6 décembre 2006)
- BEAULIEU, Robert et FEIT, Harvey A., 2001, « Voices from a Disappearing Forest : Government, Corporate, and Cree Participatory Forestry Management Practices »

- : 119-148, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- BELLIER, Irène et LEGROS, Dominique, 2001, « Mondialisation et redéploiement des pratiques politiques amérindiennes : Esquisses théoriques », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXI, No 3 : 3-11.
- BERKES, Fikret et autres, 1989, *Cree Trappers Speak*. Chisasibi, Cree Trapper's Association Committee of Chisasibi.
- BLOC QUÉBÉCOIS, 2006, « Le Québec : nation francophone des Amériques ». *Québec libre*, [En ligne]. http://www.quebeclibre.net/IMG/pdf/qc_nation_francoph_fr.pdf (Page consultée le 18 avril 2007)
- BOISVERT, Michèle, 12 janvier 2007, « Le projet de la décennie », *Le Soleil* : 38.
- BOLDUC Hubert et LEMIEUX, Sylvie, 2001, « Le ministre Guy Chevrette présidera un comité ministériel sur le Nord-du-Québec ». *Québec. Secrétariat aux affaires autochtones* [En ligne]. Communiqué du 23 octobre 2001, p. 30. http://www.saa.gouv.qc.ca/centre_de_presse/communiques/2001/saa_com20011023b.htm (Page consultée le 23 mars 2007)
- BONSPIEL, Steve, 2006, « Crees Look East to Jump-Start Economy : Ten-Day Trip to China Uncovers Secrets of the Orient », *The Nations*, May 12.
- BORDE, Valérie, 15 juin 2005, « Du rififi dans les pales », *L'actualité* : 26-32.
- BRASCOUPÉ, S., 1993, « Renforcer les économies et les perspectives traditionnelles » : 101-120, in *Un partage garant d'autonomie*, Commission Royale sur les peuples autochtones. Ottawa, Ministère des Services et Approvisionnement.
- BRET, Bernard, 2002, « Comment expliquer le sous-développement? » : 41-55, in *Le Tiers-Monde. Croissance, développement, inégalités*, 2^e édition remaniée et actualisée. Paris, Ellipses Éditions Marketing S.A.
- CAIRNS, Alan C., 2000, *Citizens Plus : Aboriginal People and the Canadian State*. Vancouver; Toronto, UBC Press.
- CALHOUN, Craig, 2003, « Belonging' in the cosmopolitan imaginary », *Ethnicities*, Vol. 3(4) : 531-569.
- CANADA. Affaires indiennes et du Nord Canada, 1998, « Convention de la Baie-James et du nord Québécois et conventions complémentaires ». *Affaires indiennes et du Nord Canada*, [En ligne]. p. 329. http://www.ainc-inac.gc.ca/pr/agr/que/jbnq9_f.PDF (Page consultée le 22 septembre 2006)

- CANADA. Affaires indiennes et du Nord Canada, 2002, *Indian and Inuit Population in Quebec 2002*, [En ligne]. <http://www.ainc-inac.gc.ca> (Page consultée le 22 septembre 2005)
- CANADA. Agence canadienne d'évaluation environnementale, 2006a, *Sommaire du rapport*, [En ligne]. http://www.acee-ceaa.gc.ca/010/0001/0001/0017/summary_f.htm (Page consultée le 6 décembre 2006)
- , 2006b, *1.1 Recommendations*, [En ligne]. http://www.acee-ceaa.gc.ca/010/0001/0001/0017/recommendations_f.htm (Page consultée le 6 décembre 2006)
- CANADA. Bibliothèque et archives, 2006, « Carte 1898 - La Confédération canadienne ». *Bibliothèque et archives*, [En ligne]. <http://www.collections.canada.ca/confederation/023001-2101.9-f.html> (Page consultée le 22 avril 2007)
- CANADA. Bureau du conseil privé, 2001, « Dossier constitutionnel et dossier de l'unité. L'accord de Charlottetown ». *Bureau du conseil privé*, [En ligne]. http://www.pco-bcp.gc.ca/aia/default.asp?Language=F&Page=consfile&Sub=TheHistoryofConstitution&Doc=charlottetown_f.htm (Page consultée le 19 février 2006)
- CANADA. Ministère de la justice, 1982, *Lois constitutionnelles de 1867 à 1982*, [En ligne]. http://laws.justice.gc.ca/fr/const/annex_f.html#II (Page consultée le 22 septembre 2006)
- CANADA. Royal Commission on Aboriginal Peoples, 1996, *People to people, nation to nation : highlights from the Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples = À l'aube d'un rapprochement*. Ottawa : Minister of Supply and Services Canada.
- CLAMMER, J., POIRIER, S. et SCHWIMMER, E., 2004. « Introduction »: 1-22 in Clammer, J., Poirier, S. and Schwimmer, E. (dir.), *Figured Worlds. Ontological obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.
- CLIFFORD, J., 1986, « Introduction : Partial Truths » : 1-26, in J. Clifford and G. E. Marcus (dir.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*. California, University of California Press.
- CLIFFORD, James et MARCUS, George E. (dir.), 1986, *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press.
- COMELIAU, Christian, 2000, « Le postulat de la croissance indéfinie », *Revue internationale des sciences sociales*, 166 : 519-527.
- CONSTANTY, Hélène, 2005, « On les préfère en mer », *Géo*, no 320, octobre 2005 : 38-46.

- COON COME, Matthew, 2004, « Survival in the Context of Mega-Resource Development : Experiences of the James Bay Crees and the First Nations of Canada » : 153-165, in Blaser, M. (dir.), *In the Way of Development, Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. London, Zed Books.
- CÔTÉ, Charles, 12 janvier 2007, « Les Cris entre résistance et résignation », *Le Soleil* : 6.
- CÔTÉ, Gérald, 2006, *Libre échange interculturel*. Chisasibi : Éditions Libre Hauteur.
- COUILLARD, Marie-André, 2004, « À propos de l'interprétativisme, de la réflexivité et du constructivisme ». Université Laval, ANT-14560 : Épistémologie et méthodes.
- COWAN, Jane K., DEMBOUR, M.-B. et WILSON, Richard A., 2001, *Culture and Rights, Anthropological Perspective*. Cambridge; New-York, Cambridge University Press.
- CRAIK, Brian, 2004, « The Importance of Working Together : Exclusions, Conflicts and Participation in James Bay, Quebec » : 166-186, in BLASER, M. (dir.), *In the Way of Development, Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. London, Zed Books.
- CREE BOARD OF HEALTH AND SOCIAL SERVICES OF JAMES BAY (CBHSSJB), 2006, *Presentation to Public Hearings 2006 EM1A-Rupert Diversion Project*.
- CRIS DU QUÉBEC et QUÉBEC, 2002, « Entente concernant une nouvelle relation entre le gouvernement du Québec et les Cris du Québec ». *Québec. Secrétariat aux affaires autochtones*, [En ligne]. http://www.autochtones.gouv.qc.ca/rerelations_autochtones/ententes/cris/entente_cris_20020207.pdf (Page consultée le 23 janvier 2006)
- DARNELL, Regna, 2004, « Persistence of Nomadic Habits in Urban-Rural Migration: Towards a Qualitative Demography », *Proceedings of the 35th Algonquian Conference*: 75-89.
- DEER, Tracey, DIAMOND, Neil et WEBB, Ernest, 2003, *One More River- The Deal that Split the Cree*. Montréal, Rezolution Pictures, 93 minutes.
- DESBIENS, Caroline, 2006, « Un nouveau chemin vers les rapides. Chisasibi / La Grande et les relations nord-sud au Québec », *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 9, no 1 : 177-210.
- DE VILLIERS, Marie-Éva, 2003, *Multidictionnaire de la langue française*. Montréal, Éditions Québec Amérique Inc.
- DIONNE-MARSOLAIS, Rita, 2002, « Le Québec est en avance sur l'Ontario, et nous voulons faire plus ». *Ressources naturelles et faune Québec*, [En ligne].

<http://www.mrnfp.gouv.qc.ca/presse/communiqués-detail.jsp?id=1608> (Page consultée le 23 janvier 2006)

DROITS ET DÉMOCRATIE, 2002, « La reconnaissance du droit à la libre détermination des peuples autochtones : menace ou avantage? », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXII, No 3 : 103-105.

DURKHEIM, Émile, 1897, *Le suicide*. Paris, PUF. English translation : *Suicide*. London, Routledge & Kegan Paul Ltd. And Macmillan Co. (1952).

ÉGRÉ, Dominique et SÉNÉCAL, Pierre, 1998, « Les impacts du complexe hydroélectrique La Grande sur les communautés autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXVIII, No 1 : 89-103.

ENERZONIA, Mai 2006, *Les solutions de rechange au Projet Eastmain-1-A et dérivation Rupert : Des options réelles, crédibles et fiables*. Montréal, Révérence Rupert.

ESCOBAR, Arturo, 1995, *Encountering Development : the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, N. J., Princeton University Press.

EWEN, Alexander (ed.), 1994, *Voice of Indigenous Peoples, Native Peoples Address the United Nations*. Santa Fe, New Mexico : Clear Light Publishers.

FEIT, Harvey A., 2000, « Les animaux comme partenaires de chasse ». *Terrain*, Numéro 34 - *Les animaux pensent-ils ?*, [En ligne].
<http://terrain.revues.org/document1005.html>. (Page consulté le 14 septembre 2007)

—, 2001, « Hunting, Nature, and metaphor: Political and Discursive Strategies in James Bay Cree Resistance and Autonomy »: 411- 445, in GRIM, John A. (dir.), *Indigenous Traditions and Ecology; the Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge; Massachussetts, Harvard University Press.

—, 2004, « James Bay Crees' Life projects and Politics : Histories of Place, Animal Partners and Enduring Relationships » : 92-110, in BLASER, M. (dir.), *In the Way of Development, Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization*. London, Zed Books.

FONDATION RIVIÈRES, 2006, «The diversion of the Rupert River by Quebec Hydro A bargain-basement environmental impact process for this 4 billion dollars mega project on one of the last largest untouched rivers». *Fondations rivières*, [En ligne]. http://www.rivers-foundation.org/SITE_FONDATION_RIVIERES/Communiqués/Anglais/060320ComRupertA.pdf (Page consultée le 1^{er} avril 2007)

FOUCAULT, Michel, 1969, *L'Archéologie du savoir*. Paris, Éditions Gallimard.

- FRANCOEUR, Louis-Gilles, 2006, « Une sortie de Roméo Saganash cristallise l'opposition dans la communauté crie ». *Le Devoir*, [En ligne]. <http://www.ledevoir.com/2006/11/01/121806.html> (Page consultée le 1^{er} novembre 2006)
- , 31 janvier 2006, « Les Crie échouent dans leur tentative de retarder le début des audiences », *Le Devoir* : A4.
- , 1^{er} novembre 2006, « La multinationale Siemens a finalement installé sa base industrielle nord-américaine en Iowa ». *Le Devoir*, [En ligne]. <http://www.ledevoir.com/2007/03/24/136565.html> (Page consultée le 1^{er} novembre 2006)
- , 3 novembre 2006, « Rupert : Premier pas vers la dérivation », *Le Devoir* : A1 et A10.
- , 12 janvier 2007, « La Rupert pour alimenter Toronto », *Le Devoir* : A1 et A10.
- , 4 et 5 novembre 2007, « Énergie éolienne. Les Crie visent les marchés ontariens et américains », *Le Devoir* : A1 et A12.
- FRANK, André Gunder, 1972, *Le développement du sous-développement : l'Amérique latine*. Paris, Maspero (1969).
- FRIEDMAN, J., 2002, « Modernity and Other Traditions »: 287-313, in KNAUFT, B. M., *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- GEERTZ, C., 1988, *Works and Lives : The Anthropologist as Author*. Standford, Standford University Press.
- GÉLINAS, Jacques B., 1998, *Freedom from Debt*. London: Zed Books.
- GÉLINAS, Jacques B., 2000, *La globalisation du monde. Laissez faire ou faire?* Montréal, Écosociété.
- , 2000, *La globalisation du monde. Laissez faire ou faire?* Montréal, Écosociété.
- , 2003, *Juggernaut Politics*. London; New York, Zed Books.
- GITGA (Groupe International de Travail pour les Groupes Autochtones), 2006, *Entrée*, [En ligne]. <http://www.gitpa.org/> (Page consultée le 31 janvier 2006)
- GCC (Grand Council of the Crees), 1995a, *Sovereign Injustice : Forcible Inclusion of the James Bay Crees and Cree Territory into a Sovereign Quebec*. Nemaska : The Council.
- , 1995b, « Eeyou Estchee Declaration of Principles ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/gcc/other.htm> (Page consultée le 23 janvier, 2006)

- , 2004-2005, *Future Prosperity, New Funding since the New Relationship Agreement with Quebec*, Nemaska : The Council, 20 pages.
 - , 2005a, "International Relations". *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/gcc/intrelations.php> (Page consultée le 23 janvier 2006)
 - , 2005b, "Not Just One More River". *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. Article no 221. <http://www.gcc.ca/archive/article.php?id=221> (Page consultée le 23 janvier 2006)
 - , 2007, « Au sujet du Grand Conseil ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/francais/gcc/gcc.htm> (Page consultée le 23 septembre 2005)
- GUPTA, Akhil et FURGUSON, James (dir.), 1999, *Culture, Power, Place : Explorations in Critical Anthropology*. Durham, NC, Duke University Press.
- HALD, S. (dir.), 1996, *Modernity : An Introduction to Modern Societies*. Oxford, Blackwell Publisher.
- HAMELIN, Jean et PROVENCHER, Jean, 1997, *Brève histoire du Québec*. Montréal, Éditions Boréal.
- HASTRUP, K., 2004, « Getting it Right : Knowledge and Evidence in Anthropology », *Anthropological Theory*, 4 : 455-472.
- HOWARD, Bradley R., 2003, « Indigenous Rights in International Law » et « The United Nations and Indigenous Peoples » : 93-140; 141-176, in *Indigenous Peoples and the State, the Struggle for Native Rights*. Illinois, Northern Illinois University Press.
- HYDRO-QUÉBEC, 2002, « En collaboration avec les communautés crie ». *Centrale de l'Eastmain-1-A et dérivation Rupert*, [En ligne]. http://www.hydroquebec.com/eastmain1a/fr/groupe_etude.html (Page consultée le 7 mai 2006)
- , 2004, « Rapport sur le développement durable 2004 ». *Publication*, [En ligne]. http://www.hydroquebec.com/publications/fr/rapport_perf_enviro/2004/index.html (Page consultée le 2 juin, 2006)
 - , 2006, « Parc de production hydraulique ». *Hydro-Québec production*, [En ligne]. <http://www.hydroquebec.com/production/hydroelectrique/index.html> (Page consultée le 22 décembre 2006)
- HYDRO-QUÉBEC, SEBJ et LES CRIS DE L'EEYOU ISTCHEE, 2004, « Convention concernant une nouvelle relation entre Hydro-Québec / SEBJ et les Cris de l'Eeyou Istchee ». *Québec. Secrétariat aux affaires autochtones*, [En ligne]. http://www.autochtones.gouv.qc.ca/relations_autochtones/ententes/cris/entente_cris_20040419.pdf (Page consultée le 23 janvier 2006)

- INGOLD, Tim, 2004, « A Circumpolar Night's Dream »: 25-57 in Clammer, J., Poirier, S. et Schwimmer, E. (dir.), *Figured Worlds. Ontological obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.
- ISERHOFF, Ashley, 2006a, « Statement by Deputy Grand Chief Ashley Iserhoff, Grand Council of the Crees (Eeyou Istchee) To the "United Nations Dams and Development Meeting", Nairobi, Kenya ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. Article no 90. <http://www.gcc.ca/newsarticle.php?id=90> (Page consultée le 6 décembre 2006)
- , 2006b, « Deputy Grand Chief Ashley Iserhoff's Letter to the Editor of the Montreal Gazette ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. Article no 93. <http://www.gcc.ca/newsarticle.php?id=93> (Page consultée le 6 décembre 2006)
- JACOBS, Susan, 2001, « Building a Community in the Town of Chisasibi » : 304-315, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- JAMES, Catherine, 2001, « Cultural Change in Mistassini : Implication for Self-Determination and Cultural Survival » : 316-331, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- KING-LEVANGIE, Shelagh, 2004, *Globalised First Nation Politics : The United Nations Drafted Declaration on the Rights of Indigenous Peoples and the Canadian Experience*. Mémoire (M.A.), Concordia University, Montreal, Quebec, Department of Sociology and Anthropology.
- KNAUFT, B. M. (dir.), 2002, *Critically Modern. Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press.
- LAPORTE, Gilles et LEFEBVRE, Luc, 1995, *Fondements historiques du Québec*. Montréal, les Éditions de la Chenelière.
- LEGROS, Dominique, 2004, « Indigenous Peoples' Self-Determination and the Broken Tin Kettle Music of Human Rights and Liberal Democracy », *Florida Journal of International Law*, Vol.16 : 579-601.
- LEPAGE, Pierre, 2002, *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Ottawa, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse.
- LÉVESQUE, Claude, 14 septembre 2007, « Adoption par l'ONU de la Déclaration sur les droits des peuples autochtones - Le Canada déçoit les autochtones du pays », *Le Devoir* : A2.
- MCRAE, Glen, 2004, « Grassroots Transnationalism and Life Projects of Vermonters in the Great Whale Campaign » : 111-129, in BLASER, M. (dir.), *In the Way of*

Development, Indigenous Peoples, Life Projects and Globalization. London, Zed Books.

- MORANTZ, Toby, 2002a, « L'histoire de l'est de la baie James au XX^e siècle : À la recherche d'une interprétation », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXII, No 2 : 63-70.
- , 2002b, « Lire la tradition orale, écrire l'histoire crie », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 26, No 2-3 : 23-44.
- MOSES, Ted, 2002a, « News : 7 Generations Indigenous Business Intelligence Luncheon - Dr. Ted Moses ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. Article no 53. <http://www.gcc.ca/archive/article.php?id=53> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- , 2002b, « Notes for A Speech : European Tour November 2002 ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.cpsu.org.uk/downloads/Moses-discours-Angl.PDF> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- , sans date, « Crees and the Draft Declaration on the Rights of Indigenous Peoples ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. Article no 62. <http://www.gcc.ca/archive/article.php?id=62> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- MUKASH, Matthew, 2005, « Inauguration Speech by Grand Chief Matthew Mukash ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/newsarticle.php?id=51> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- , 2007, « Grand Chief Matthew Mukash's Remarks at Premier's Event at HydroQuebec, Montreal ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/newsarticle.php?id=98> (Page consultée le 19 janvier 2007)
- MULRENNAN, Monica E. et SCOTT, Colin H., 2001, « Indigenous Rights and Interests in Canadian Northern Seas » : 78-97, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- MYLES, Brian, 28 et 29 octobre 2006, « Une révolution inachevée », *Le Devoir* : A1 et A10.
- , 16 octobre 2007, « Les Cris avalisent l'entente avec Ottawa », *Le Devoir* : A2.
- NAMAGOOSE, Bill, 2004, « Employment Effects of Electricity Provision in Quebec : the Great Whale Hydroelectric Project and Electricity Efficiency Alternative ». *Grand Council of the Crees*, [En ligne]. <http://www.gcc.ca/pdf/ENV000000007.pdf> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- NADASDY, Paul, 2003, *Hunters and Bureaucrats: Power, Knowledge, and Aboriginal-State Relations in the Southwest Yukon*. Vancouver, UBC Press.

- NIEZEN, Ronald, 2003, *The Origins of Indigenism : Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley, University of California Press.
- , 2004, *A World beyond Difference : Cultural Identity in the Age of Globalization*. Malden, MA, Blackwell Publishing.
- , 1998, *Defending the Land. Sovereignty and Forest Life in James Bay Cree Society*. Massachusetts, Allyn & Bacon.
- ONTARIO. Archives publiques de l'Ontario, 2006, « L'évolution des frontières de l'Ontario -1774 -1912 ». *Archives publiques de l'Ontario*, [En ligne]. <http://www.archives.gov.on.ca/french/exhibits/maps/boundaries.htm> (Page consultée le 22 avril 2007)
- PAILLÉ, P., 1996, « De l'analyse qualitative en général et de l'analyse thématique en particulier » *Recherche qualitative*, vol.15 : 179-194.
- POIRIER, Sylvie, 2001, « Territories, Identity, and Modernity among the Atikamekw (Haut St-Maurice, Quebec) » : 98-116, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- , 2004, « La (dé)politisation de la culture? Réflexion sur un concept pluriel », *Anthropologie et Sociétés*, Vol 28, No 1 : 7-22.
- PROVENCHER, Jean, 2000, *Chronologie du Québec 1534-2000*. Montréal : les Éditions du Boréal.
- QUÉBEC, 2007, « Repères et jalons historiques ». *Office de la langue française*, [En ligne]. <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/charte/reperes/reperes.html> (Page consultée le 23 août, 2007)
- RADIO-CANADA, 2007a, « Flots de réactions ». *Radio-canada*, [En ligne]. http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2007/01/11/006-reactions_eastmain.shtml (Page consultée le 11 janvier 2007)
- , 2007b, « Eastmain-1-A : lancement virtuel des travaux ». *Radio-canada*, [En ligne]. <http://www.radio-canada.ca/nouvelles/Economie-Affaires/2007/01/11/003-charest-eastmain-lancement.shtml> (Page consultée le 12 janvier 2007)
- RICHARDSON, Boyce (dir.), 1991, “*Flooding Job’s Garden*” : *As Long as the River Flow*. Montréal, National Film Board of Canada, 57 min.
- , 1975, *Strangers Devour the Land : the Cree Hunters of the James Bay Area versus Premier Bourassa and the James Bay Development Corporation*. Toronto, the Macmillan Company of Canada.

- RIST, Gilbert, 1996, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris, Presses de la fondation nationale de sciences politiques.
- ROCHER Guy, 16 avril 2007, « Du nationalisme canadien-français au projet souverainiste : quelle continuité? ». *Le Devoir*, [En ligne].
<http://www.ledevoir.com/index.html> (page consultée le 16 avril 2007)
- ROSTOW, Walt Whitman, 1970, *Les étapes de la croissance économique*. Paris, Éditions du Seuil (1963).
- ROUÉ, Marie, 2004, « Les trois scènes de la Confédération crie à Chisasibi (Baie-James) : réunion politique, lieu de mémoire et naissance d'un musée », *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 28, No 2 : 121-138.
- ROUSSEAU, Jean, 2001, « Les nouveaux défis des Cris de la Baie James à l'heure de la globalisation : Penser le politique au-delà du projet néo-libéral », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXI, No 3 : 73-82.
- SAGANASH, Romeo, 2005, « Indigenous Peoples' Rights under Canada's Constitution and International Law : Progressive Developments Since 1982 ». *Glendon College, Toronto : Trudeau Foundation Scholars' Workshop*, [En ligne].
<http://www.gcc.ca/newsarticle.php?id=52> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- SAHLINS, Marshall, 1999, « Two or Three Things That I Know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, September 9, Vol.5, i3 : 399-4.
- SALISBURY, R.F., 1983, « Les Cris et leurs consultants », *Recherches amérindiennes au Québec*, 13 : 67-69.
- , 1989, *A Homeland for the Cree : Regional Development in James Bay 1971-1981*. Montreal, McGill Queen's University Press.
- SAM-CROMARTY, Margaret, 1992, *James Bay Memoires : A Cree Woman's Ode to her Homeland*. Lakefield, Ontario, Waapoone Publishing and Promotion.
- , 2000, *Contes et poèmes cris / Cree Poems and Stories*. Hull : Lettres plus.
- SAMSON, Colin, 2001, « Rights as the reward for simulated cultural sameness: the Innu in the Canadian colonial context »: 226-248, in J. K. Cowan, M.-B. Dembour et Richard A. Wilson (dir.), *Culture and Rights, Anthropological Perspectives*. Cambridge, University Press.
- SAVARD, Jean-François, 14 septembre 2007, «Le Canada a-t-il trahi les autochtones?», *Le Devoir* : A9.
- SCOTT, Colin H. et MORRISON, James, 2004, « Frontières et territoires : Mode de tenure des terres des Cris de l'Est dans la région frontalière Québec Ontario », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXIV, No 3 : 23-43.

- SCOTT, Colin H. et WEBBER, Jeremy, 2001, « Conflicts between Cree Hunting and Sport Hunting : Co-Management Decision Making at James Bay » : 149-174, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- SCOTT, Colin, 1998, « Property, practice and aboriginal rights among Quebec Cree hunters » : 35-51, in T. Ingold, D. Riches et J. Woodburn (dir.), *Hunters and Gatherers 2: Property, power and ideology*. New-York, St-Martin's Press.
- , 2001, « On Autonomy and Development » : 3-20, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- SCOTT, James C., 1998, *Seeing Like a State : How Certain Scheme to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, Yale University Press.
- SCOTT, Richard T., 2001, « Becoming a Mercury Dealer : Moral Implications and the Construction of Objective Knowledge for the James Bay Cree » : 175-205, in Colin H. Scott (dir.), *Indigenous Autonomy and Development in Northern Quebec and Labrador*. Vancouver, UBC Press.
- SIMARD, Jean-Jacques, 2003, *La Réduction. L'autochtone inventé et les amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery : Les éditions du Septentrion.
- SMITH, Linda Tuhiwai, 1999, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*. London; New-York, Zed Books.
- SOCIÉTÉ DE DÉVELOPPEMENT DE LA BAIE JAMES, sans date, « Carte ». *Société de développement de la Baie-James*, [En ligne]. <http://www.sdbj.gouv.qc.ca/francais/page.asp?page=Territoire%20de%20la%20Baie-James§ion=territoire&filigrane=vert>
- SWEPSTON, Lee, 1989, « Indigenous and Tribal Peoples and International Laws : Recent Developments », *Current Anthropology*, Vol. 30, No 2 : 259-264.
- TANNER, Adrian, 1979, *Bringing Home Animals : Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. New-York, St. Martin's Press.
- , 2004. « The Cosmology of Nature, Cultural Divergence, and the Metaphysics of Community Healing » : 189-222 in Clammer, J., Poirier, S. et Schwimmer, E. (dir.), *Figured Worlds. Ontological obstacles in Intercultural Relations*. Toronto, University of Toronto Press.
- THOMPSON, Richard H., 1997, « Ethnic Minorities and the Case for Minorities Rights », *American Anthropologists*, New Series, Vol. 99, No 4 : 786-798.

- TRUDEL, Pierre et VINCENT, Sylvie, 2002, « La « Paix des Braves », une entente avant tout économique », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXXII, No 2 : 118-124.
- TRUDEL, Pierre, 1998, « D'une obligation à l'autre : L'indépendance du Québec et le droit des peuples autochtones », *Recherches amérindiennes au Québec*, Vol. XXVIII, No 3 : 125-127.
- TSING, Anna Lowenhaupt, 2005, *Friction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- UNHCHR (United Nations High Commissioners for Human Rights), 1994-1995, *1994/45 Draft United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, [En ligne].
[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.SUB.2.RES.1994.45.En?OpenDocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.SUB.2.RES.1994.45.En?OpenDocument) (Page consultée le 13 septembre 2005)
- UNPFII, 2006, *UN Permanent Forum on Indigenous Issues*, [En Ligne].
<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/index.html> (Page consultée le 23 septembre 2005)
- VARADHARAJAN, A., 2000, « The “Repressive Tolerance” of Cultural Peripheries » : 172-178; 141-149, in BATTISTE, M. (dir.), *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Vancouver, UBC Press.
- VIZENOR, Gerald, 1999, *Postindian Conversations / Gerald Vizenor and A. Robert Lee*. Lincoln, University of Nebraska Press.
- WALSH, Jeannette et WALSH, Samuel J., 1985, *20 ans de Combat Sur la Scène québécoise. Collections d'articles écrits par Samuel Walsh et Jeannette Walsh et publiés dans Combat de 1965 à 1985*. Montréal, Les Éditions Nouvelle frontière Inc.
- WILSON, Richard A., 1997, *Human Rights, Culture & Context, Anthropological Perspectives*. London : Pluto Press.
- WORLD SUMMIT ON THE INFORMATION SOCIETY, TUNIS, 2005, *Dialogue between Nations*, [En ligne]. <http://www.dialoguebetweennations.com/> (Page consultée le 23 janvier 2006)
- YOUNG, Iris Marion, 2000, « Hybrid democracy: Iroquois Federalism and the Postcolonial Project » : 237-258, in D. Ivison, P. Patton et W. Sanders (dir.), *Political Theory and the rights of Indigenous People*. Cambridge, University Press.

A N N E X E S

ANNEXE 1

Questionnaire semi-dirigé

Thematic No. 1 : Historical Changes

1.1 Since the 1975 JBNQA, Cree leaders have developed international links with other indigenous groups around the world. Did you observe major changes in Chisasibi regarding these relations?

1.1.1 **If yes**, can you give examples, which can be both positive and negative or neutral?

1.1.2 **If not**, then, did you observe changes outside of Chisasibi, regionally or internationally?

1.1.3 What do you think were the goals of these international relations?

1.2 Do you think links with other indigenous groups have changed the dialogue between the Cree leaders and federal or provincial governments?

1.2.1 **If yes**, in which ways?

If not, why?

1.2.2 In your opinion, what still need to be done?

1.2.2.1 Do you think international links with other indigenous people can help?

1.3 Do you feel Cree people are more known around the world since these events?

1.3.1 What are your feelings about it?

1.4 Regarding the future, what kind of feelings do you have?

Thematic No. 2 : Identity

2.1 What does it mean, for you, to be Cree/or Inuit/ or Métis?

2.1.1 Is Cree territory part of your culture? Why? In which ways?

2.2 Besides being Cree/ or Inuit/ or Métis, are there other groups (identities) you feel you are part of and why?

2.3 What do you think about words like ‘Indigenous’, ‘Natives’, ‘Indigenous’?

- 2.3.1 Is there one that you prefer?
- 2.3.2 Is there one that you use more often?
- 2.3.3 What is the word for it in Cree/ or Inuktitut for it? Does it have another signification?

Thematic No. 3 : Transnational Networks

3.1 In general, do you think Cree from Chisasibi are informed about other indigenous people’s activities around the world and in Canada?

- 3.1.1 **If yes**, Can you give me examples?
If not, why do you think you are not?
- 3.1.2 Is it something you care about? Why?
- 3.1.3 Are there specific groups of Indigenous people with whom you are having contacts and exchanges?
- 3.1.4 Are there exchanges between people from other countries and people from your communities, for example people coming to your community and you going to theirs afterwards?

3.2 In regard to your ‘culture’, are there other indigenous groups in the world with whom you believe your values and ideas would be similar?

- 3.2.1 **If yes**, how have you heard about them?
If no, have you ever been interested in other indigenous groups? Why?

3.3 Is there a group you would like to know better?

- 3.3.1 **If yes**, how would you do to learn about them?
If no, why?

3.4 Regarding the events of 1975 with the JBNQA, I know that Cree leaders such as Ted Moses and Matthew Coon Come have developed international and national links with other indigenous peoples (Working Group for Indigenous Peoples Rights, Rio Summit for the Environment, etc.); do you know if these relations ended at that time or is there still cooperation between the Crees and them?

- 3.4.1 Were there exchanges of ideas between the Crees and other Indigenous groups?
 - 3.4.1.1 Which ideas and with which groups?
 - 3.4.1.2 What kind of relations is still in process with them?
- 3.4.2 What did you think about the idea at that time?
- 3.4.3 Are you still thinking the same?
- 3.4.4 What would you think about the idea of pursuing these exchanges with these other indigenous groups on a regular basis?
- 3.5 What do you think about the fact that indigenous peoples and non-indigenous peoples try to group together and to fight against states projects, for example in regard to environmental questions?**
 - 3.5.1 Do you think this kind of mutual causes could help establishing a more respectful partnership between these different peoples? Why? How?
 - 3.5.1.1 **If not**, do you think respectful partnership between different people is possible? Why?

Thematic No. 4 : Indigenous Cultural Development

- 4.1 Can you describe to me what it means for you as a Cree/Inuit/Métis to respect environment (what are respectful behaviors)?**
 - 4.1.1 According to you, is there a sustainable way for humans to develop environment at the same time it can produce employment and respect your culture?
 - 4.1.1.1 **If yes**, in which way(s)?
 - 4.1.1.2 **If no**, why?
- 4.2 What do you think about any further government development projects on your lands?**
 - 4.2.1 Do you feel you have a real choice? Why?
 - 4.2.2 What do you think about collaboration and partnership with non-Cree people?

4.3 Regarding present negotiations at the Band Council, I know the present Chief of the GCC, Matthew Mukash, Abraham Rupert and other leaders, are trying to deal for wind energy instead of hydroelectric dams on your territory; what do you think about this idea?

4.3.1 What do you think might be benefits and problems for Chisasibi people regarding this project?

4.3.2 In relation to wind energy project, what do you think your elders would say regarding the compassion of spirits of the wind compared to the ones living under water?

4.4 Do you think that non-Indigenous peoples around the world who think that their environmental values are the same as yours are right?

4.4.1 If yes, in which ways?

If not, why?

4.4.2 Do you think it is important they learn your way of respecting environment?

4.4.2.1 If yes, how would this be possible?

If no, why?

Thematic No. 5 : Alternatives

5.1 Do you believe in Cree self-determination in political systems, economic development, and environment? Why?

5.1.1 What does it mean for you 'self-determination'?

5.1.2 What does it mean for you 'independence'?

5.1.3 Should this be a model for other indigenous groups? Why?

5.2 Your Cree leaders attended international meetings; in which ways do you think this helped in suggesting ideas of local development projects in Chisasibi?

5.2.1 Are there local projects from people living in Chisasibi which have been developed from these international exchanges?

5.2.1.1 If yes, which ones?

If not, is it more at the regional or international level? Do you have examples?

5.2.2 In which ways are they initiatives?

5.3 Are there new topics which are more repeated in Cree leaders' discourses since the events of 1975?

5.3.1 **If yes**, which ones?

5.3.2 Are you interested in what are doing your Cree leaders?

5.4 In conclusion, what would you say to someone, like me, who believes in your people as being those who can have a major positive impact on changing governments' devastating projects?

ANNEXE 2
Tableaux de séquences analysées à l'aide du logiciel N'Vivo

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(1) Historical Changes	12	57%
(1.1) JBNQA	9	43%
(1.2) Before JBNQA	6	29%
(1.3) Paix des Braves	10	48%
(1.4) After Paix des Braves	8	38%
(1.4.1) Rupert River	7	33%
(1.4.1.2) Money Management	1	5%
(1.5) Great Whale	2	10%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(2) Identity	20	95%
(2.1) In regards to Others	5	24%
(2.2) Culture	19	90%
(2.2.1) Modern	11	52%
(2.2.2) Family	1	5%
(2.2.3) Religion	7	33%
(2.2.4) Language	5	24%
(2.2.5) Education	12	57%
(2.2.6) Environment	1	5%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(3) Transnational Networks	14	67%
(3.1) Indigenous Groups	12	57%
(3.2) Draft Declaration Indigenous Rights	2	10%
(3.3) Network Activities	8	38%
(3.5) Common Believes	4	19%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(4) Indigenous Development	14	67%
(4.1) Environment	3	14%
(4.2) Economic Development	6	29%
(4.3) Conflicts	13	62%
(4.3.1) Politics	7	33%
(4.3.2) Economy	5	24%
(4.3.3) Territory	4	19%
(4.3.4) Cultural	13	62%
(4.4) Social and Cultural	5	24%
(4.4.1) Health	3	14%
(4.6) Cree Institutions	8	38%
(4.6.1) CTA	1	5%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(4) Indigenous Development (suite)	14	67%
(4.6.2) CHB	2	10%
(4.6.3) CRA	1	5%
(4.6.4) CSB	5	24%
(4.6.5) Critics	3	14%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(5) Alternatives	10	48%
(5.1) Politics	2	10%
(5.2) Sustainable Development	9	43%
(5.2.1) Energy	7	33%
(5.2.2) Tourism	2	10%
(5.3) International Trade	1	5%
(5.4) Socio-cultural Relations	3	14%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total
(6) Self-determination	12	57%
(6.1) Mutual Respect	1	5%
(6.2) Reciprocity	2	10%
(6.3) Individual Level	5	24%
(6.4) Community Level	10	48%
(6.5) Problems	5	24%

MATRIX NODES	CHISASIBI CREES	Total N
(7) Collaboration & Partnership	10	48%

ANNEXE 3

Demande de terrain

Montreal, January 18th, 2006

Mr. Abraham Rupert, Chief
Cree Nation of Chisasibi
P. O. Box 150
Chisasibi (Quebec) J0M 1E0

Object : Request for research with the Chisasibi Nation - Summer 2006

Dear Chief Rupert, Wat chia :

My name is Catherine Lemieux, and I am a Master student at Concordia University, Montreal. This summer, from May to the end of July, I would like to be given a chance to do a research with the Cree Nation of Chisasibi and make its successes better known to the outside.

I am thinking of working on the dynamic between political, economical and socio-cultural issues. My main questions could be about the following topics :

1. To what extent Crees' participation in International meetings has changed the dialogue between the Cree people and the federal and provincial governments?
2. How these international meetings help in suggesting alternatives regarding local development projects in the Nation of Chisasibi?

Regarding this, I want to clarify that this is only a proposal. Hence, it is not fixed yet, and if you wish I could also work on a topic more immediately relevant to your community. Indeed, it truly would be a thrill to work on something which would be more important to you and your nation, and that books could not have told me.

My above proposal is grounded around books I read about the international relations the Cree leaders developed with other indigenous communities, the political struggles the Cree Nation of Chisasibi has had with Canadian and Quebec governments and I am still looking for references on the local sustainable alternatives you may already have developed in conjunction with your meetings with other international indigenous organizations.

I hope that you will be able to grant me the permission to live in your community for the three summer months of 2006 and to interview you and other interested peoples in Chisasibi. I am sure that it is better to be informed directly by the people than by already published materials. I hope to find room and board with a Cree family. This would be within my budget. I also do hope that I might contribute something interesting and useful to you and the community.

Hoping you will be able to give me a positive answer, I look forward to the pleasure of meeting you in May 2006.

Chin is kum din.

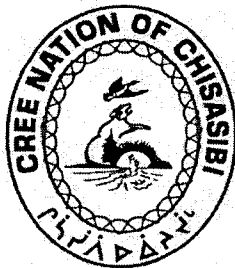
Catherine Lemieux

Montréal (Québec) H2J 3E5

Phone :

E-mail :

ANNEXE 4
Autorisation de la Nation crie de Chisasibi



Cree Nation of Chisasibi

Chisasibi (Quebec)

Tuesday, February 14, 2006

FAKED
 Feb 14 2006

Catherine Lemieux
 4565, rue Boyer
 Montreal, Quebec H2J3E5

Subject: Your letter of January 18, 2006

Dear Catherine,

On behalf of Chief Abraham Rupert, Cree Nation of Chisasibi I wish to acknowledge your letter of January 18, 2006.

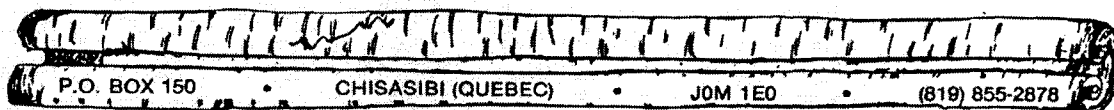
This is to inform you that you are welcome to stay in our community this summer for three months to do a research on the Cree Nation of Chisasibi.

If you have any questions I can be reached at 819-855-2878 ext. 335.

We would like to wish you best of luck in your research.

Sincerely yours,

Edna Kanatewat
 Administrative Assistant



ANNEXE 5

Fiche de consentement de Matthew Mukash

CONSENT FORM TO PARTICIPATE IN RESEARCH PROJECT ON CREE SELF-DETERMINATION, A PROCESS BUILT THROUGH TRANSNATIONAL NETWORKS: A PERSPECTIVE ON LOCAL ALTERNATIVES

This is to state that I agree to participate in a program of research being conducted by Catherine Lemieux of Social and Cultural Anthropology of Concordia University, 4565, rue Boyer, Montréal (Québec), H2J 3E5, telephone: (514) 522-8150, e-mail: cat_lem@hotmail.com

A. PURPOSE

I have been informed that the purpose of the research is as follows: the local impacts of international and "transnational" networks Cree leaders have developed since the 1975 JBNQA, and how this has helped or not to develop alternatives, i.e. local implementations of other indigenous peoples' ideas for local development projects.

B. PROCEDURES

This research is conducted in Chisasibi, and informant will be invited to answer questions and to give his or her personal opinion about it. The time required is about half an hour or maybe longer, depending of how the informant feels. In the final product of the thesis the informant will be given a fictive name so that he or she will not be recognized by others. In the case the interviewee wants his or her name to appear in the thesis, it is also possible by circling the word NON-CONFIDENTIAL, in section D.

C. RISKS AND BENEFITS

There are no potential risks of participation, despite the fact that even with a fictive name someone could recognize the interviewee. There are many benefits to participate to this research. It might be beneficial to scientific research to show how Crees are building something apart from governments and how they are looking for local alternatives.

D. CONDITIONS OF PARTICIPATION

- I understand that I am free to withdraw my consent and discontinue my participation at anytime without negative consequences.
- I understand that my participation in this study is:
 - ☐ CONFIDENTIAL (i.e., the researcher will know, but will not disclose my identity)
 - I understand that my participation in this study is:
 - ☒ NON-CONFIDENTIAL (i.e., my identity will be revealed in study results)
- I understand that the data from this study may be published.

I HAVE CAREFULLY STUDIED THE ABOVE AND UNDERSTAND THIS AGREEMENT. I FREELY CONSENT AND VOLUNTARILY AGREE TO PARTICIPATE IN THIS STUDY.

NAME (please print) _____

SIGNATURE _____

ANNEXE 6

Activités internationales des Cris

- The Organization of American States on its Inter-American Instrument on the Rights of Indigenous Peoples;
- Dr. Moses represented the Council at the UN Conference on Indigenous Self-Government in Nuuk Greenland in 1991 where a resolution was passed supporting the aboriginal right to self-determination;
- The United Nations Humans Rights Commission in regard to "The Status and Rights of the James Bay Crees in the Context of Quebec's Succession from Canada", the violation of the rights of indigenous peoples caused by Canada's policy of extinguishment;
- The Council attended the RIO Summit : United Nations Conference on Environment and Development
- It took the issue of the James Bay 2 Projects and their environmental review to the International Water Tribunal in Amsterdam;
- In 1992 Dr. Moses was chosen to represent all Aboriginal Peoples in North America at the World Conference on Human Rights in Vienna, where he proposed for the first time the creation of a Permanent Forum at UN for Aboriginal Peoples;
- In 1994/5 the Council made representations to the European Parliament on the proposed European ban on importing fur, because of the use of the leg-hold trap;
- In 1996 the Cree Ambassador, Dr. Moses was invited to participate in the Conference on the Establishment of the Australian Council on Aboriginal Reconciliation, in Melbourne Australia;
- The Council participated in the First Continental Congress of Indigenous Peoples in Mexico;
- First World Food Summit in Rome where it secured mention of the wild food sources of indigenous peoples as a matter for international concern;
- Dr. Moses worked on the Indigenous Initiative for Peace with Rigoberta Menchu Tum;
- The Grand Council signed a twinning agreement between the Grand Council of the Crees and the Veneto Region of Italy;
- The Council has intervened at the UN Working Group On Indigenous Populations on Canada's non-Implementation of the JBNQA, the Cree Right to self-determination and on other matters;
- In 1999 the Grand Council obtained a ruling from the UN Human Rights Committee to the effect that Canada's policy of extinguishing the rights of Aboriginal Peoples was a violation of the International Covenant on Civil and Political Rights;
- In 1999 the Permanent Forum for Indigenous Peoples was approved by the UN and opened in May 2002;
- Also in 1999, the Grand Council and Dr. Robert Harris of the Cree Board of Health and Social Services presented the problem of the over-crowded and contaminated housing in the Cree communities, in particular Chisasibi, to the World Health Organization;
- In 2001 the Council sent a delegation to the World Conference on Racism in Durban where it made verbal presentations on the importance of the access by Indigenous Peoples to the protections in the international human rights conventions and distributed 12000 Copies in French and English of a pamphlet on racism against Indigenous Peoples in Canada;
- In 2002 the Council made a presentation to the Working Group on Indigenous Peoples on the new agreement between the Crees and Quebec and how this is a recognition and implementation of the Cree International Right to Self-Determination Agreement. It was also cited by the Council as a ground-breaking advancement by the Government of Quebec in recognition of the human rights of Indigenous Peoples;

(GCC, 2005a, en ligne)